

دار اليسر للطباعة والنشر
جمهورية مصر العربية

درجة الأستاذية في الشريعة الإسلامية
بمرتبة الشرف الممتازة
كلية دار العلوم – جامعة القاهرة
الجامعة الإسلامية – المدينة النبوية

المصلحـــة
في التشريع الإسلامي

رسالة علمية

تعليق وعناية

الدكتور

محـــمد يســـري

أصل هذا الكتاب: **رسـالـة علميـة** قدمت إلى

كليـة دار العلـوم بجامعـة القاهـرة

للحصول بها على درجة الأستاذية في الشريعة الإسلامية

وقد تولت مناقشتـها علنًا في مساء السبت

28 من شعبان سنة 1373هـ

الموافق: أول مايو سنة 1954م

لجنة من السادة الأساتذة:

محمد الزفزاف

ومحمد أبو زهرة

و عبد العظيم معاني

ونال بها صاحبها درجة:

الماجستير (الأستاذيـة)

في الشريعـة الإسلاميـة

بتقـدير:

ممتـاز

مع مرتبة الشرف الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

بين يدي هذه الرسالة

الحمد لله وصلى الله على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه.

وبعد...

فأرجو أن أكون بخدمة هذه الرسالة قد بعثتها حية من جديد، تجدد عهدًا بصاحبها رحمه الله تعالى، وتجدد عهد طلاب العلم بهذه الرسالة المرجع، التي عنها أخذ الباحثون، ومنها استفاد الكاتبون في باب المصلحة في العصر الحديث، ولا غرو فقد كتبت هذه الرسالة بقلم علمي رصين، كشف عن نبوغ مبكر لصاحبها، إذ هي باكورة إنتاجه العلمي الفياض، ولم يكن لنا فيها من كبير عمل، وكيف يكون وهي العمل العلمي الكبير، إلا أن يد التخلية والتحلية قد عملت على تصحيح خطأ مطبعي، والتدقيق في تخريج وتحقيق حديث نبوي، وضبط مفردة لغوية، وإضافة لتعليقة بخط شيخنا الكريم على نسخته الخاصة، أو لشيء رأيت له فائدة، وأشرت في نهايته أنه من قلمي.

وأخيرًا.. فكان لزامًا علينا أن نترجم لشيخنا العلامة رحمه الله وفاء بحقه، وعرفانًا لفضله، والله تعالى يتولى مجازاتنا جميعًا بأحسن ما عملنا، إنه جواد كريم، بر رحيم، والحمد لله رب العالمين.

وكتبـــه

د. محمد يســـري

غرة جمادى الثانية – عام 1424هـ.

القاهرة

ترجمــة المؤلــف

هو فضيلة الأستاذ الدكتور/ مصطفى زيد، ولد سنة 1917م في إحدى قرى محافظة كفر الشيخ بريف مصر، وسلك سبيل طلب العلم بمراحله المختلفة بتفوق واجتهاد إلى أن بلغ أعلى الدرجات العلمية.

كان رئيسًا لقسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة خلال الفترة من عام 1960م إلى عام 1976م، كما عمل أستاذًا لجميع علوم الشريعة في جامعات: مصر، ودمشق، وبيروت، والخرطوم، وأخيرًا في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، حيث عمل أستاذًا ورئيسًا لقسم الدراسات العليا بها خلال الفترة من 1395هـ إلى 1398هـ.

درس على يد كثير من كبار أهل العلم ومنهم: الشيخ محمد أبو زهرة، والشيخ علي حسب الله، والشيخ محمد الزفزاف، والشيخ عبد العظيم معاني.

وقد أشرف رحمه الله على عدد كبير من الرسائل العلمية التي حصل بها أصحابها على درجة "الدكتوراه" في علوم الشريعة المختلفة، حتى بلغ مجموع الرسائل التي أشرف عليها ما يربو على ست وثلاثين رسالة علمية، كتبها طلاب أصبحوا من كبار أساتذة الشريعة في جامعات العالم الإسلامي فيما بعد ومنهم:

أصحاب الفضيلة الأساتذة: محمد البلتاجي، وعبد المجيد محمود، وعلي السالوس، وعبد العظيم الديب، وفاروق النبهان، وعدنان زرزور.

وكان له العديد من المؤلفات العلمية التي أضافت جديدًا للمكتبة الإسلامية في عدد من فروع العلم الشرعي:

ففي أصول الفقه له: "المصلحة في التشريع الإسلامي" وهي رسالة قدَّمها لنيل درجة الماجستير، و"النسخ في القرآن الكريم" وهي رسالة قدَّمها لنيل درجة الدكتوراه.

وله في التفسير: "تفسير سورة الأنفال"، و"تفسير سورة الأحزاب"، و"دراسات في التفسير".

وأما في السنة فله: "دراسات في السنة"، و"من هدي السنة".

كما أن له مؤلفات في الفقه مثل: "الشفعة"، و"الوصية والوقف".

وفي الفكر الإسلامي له: "فلسفة العبادات في الإسلام"، و"منهج الإسلام في تربية الأولاد".

وقد تميزت مؤلفاته بجودة العرض، وجمال التعبير، وجزالة الأسلوب وسلاسته، وحسن الصياغة، ووضوح الأفكار، كما تميزت أيضًا بالعدالة والإنصاف في عرض الآراء والأفكار وإن كانت معارضة أو مخالفة لما ترجح عنده، وكانت له قدرة على الجمع بين الأقوال وتوفيقها، والترجيح بينها إذا اقتضى الأمر، وكان رحمه الله يجمع إلى طول الباع في علوم الشريعة شدة العناية بكتاب الله ﷻ، والحرص على سنة المصطفى ﷺ علمًا وعملاً، وهديًا وسمتًا، وكان مالكيًّا يعرف بحبه وإجلاله للإمام مالك رحمه الله تعالى، حتى إنه قلَّ أن يذكره إلا ويبكي.

وفي ليلة من ليالي شهر شوال سنة 1398هـ افتتح تلاوة القرآن من حفظه ليلة وفاته وهو مضطجع على جنبه الأيمن، واستمر في القراءة فما برق الفجر إلا وقد فاضت روحه إلى بارئها، ومن عجب أن كان مرقده رحمه الله تعالى في بقيع الغرقد إلى جوار قبر الإمام مالك رحمه الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على خاتم
رسله، وعلى آله وصحبه
ومن اهتدى بهديه...
اللهم إياك أستعين، فألهمني سداد
الرأي، وصواب القول،
واهدني إليك صراطًا مستقيمًا

المؤلف

فهرس إجمالي

أولاً: الرسالة:

ثانيًا: ملحق الرسالة:

ثالثًا: المراجع والفهارس:

تقديم

بقلم الأستاذ الجليل الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله

أستاذ الشريعة الإسلامية ووكيل كلية الحقوق بجامعة القاهرة

1- إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فهو المهتدي، ومن يضلل فما له من هاد. ونصلي ونسلم على محمد الرسول الأمين، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد – فقد قدَّم الشاب المجدّ العامل الباحث مصطفى زيد رسالة في "المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي"؛ لينال بها شهادة الماجستير.

وقد دعاني إخواني الأساتذة في كلية دار العلوم لأشترك في دراستها ومناقشتها، فلبيت الدعوة شاكرًا؛ لأسهم بعمل ضئيل في ذلك الصرح الذي يشيده إخواني أساتذة الشريعة بدار العلوم؛ ليعيدوا ذلك المعهد الذي خدم اللغة العربية والفقه الإسلامي؛ بل الدراسات الإسلامية في شتى فروعها – إلى سابق عهده، وتليد مجده.

2- وإني لأشهد أني عندما بدأت أقرأ الرسالة بشعبتيها – أحسست بأني أقرأ لكاتب قد استولى على موضوعه، ورسم طريقه، وحدّ حدوده... يوغل أحيانًا في سيره، ويرفق أحيانًا، وهو في إيغاله ورفقه عليم بأعلام الطريق وصُواه، قد يتعثر عندما يوغل، ولكنه لا يلبث إلا قليلاً، حتى يقيله الله من عثرته، فيسترد قواه؛ ليسير في الطريق الجَدَد إلى أقصى مداه، وليصل منه إلى منتهاه.

ونحن في دراستنا لرسائل هؤلاء الشباب الذي يخطّون تحت إشرافنا طريقهم في البحث والدرس – نحصي العثرات ونتقصاها، ولكنا عند التقدير ننظر إلى الطريق الذي قطعوه، والغاية العلمية التي تغيَّوها، والمدى الذي وصلوه، وهنا نقيس ونقايس، ونزن ونوازن، ثم نشهد بالحق وننطق به، ونسجله في تاريخ الشاب على أنه إحدى مراحل سبقه؛ ليبتدئ مرحلة جديدة تكون هذه مقدمتها، والتالية نتيجتها، ومن بعدُ تتوالى المقدمات والنتائج بإذن الله تعالى ومشيئته، وبذلك يتحيز لفراغ في لغة القرآن فيملؤه.

3- وإذا كنا نحن المحكمين في هذه الرسالة قد أعلنا شهادتنا وسجلناها ـــ فإن من الحق عليّ في هذا المقام أن أعلن بعض ما شعرت به وأنا أقرأ هذه الرسالة القيّمة...

لقد تسابق إلى خاطري -وأنا أقرؤها- شيوخي الذين تلقيت العلم عليهم، أو تنسمت نسيم العلم في جوهم، وتغذت روحي بأفاويق المعرفة من فيضهم.. تذكرت أشياخي الذين تربوا في دار العلوم، وتذكرت الرعيل الأول ممن تخرجوا في ذلك المعهد الجليل...

تذكرت أستاذ الأساتذة عاطفًا[1] العبقري الذي لم يفْرِ فريه في التربية أحد.. تذكرت فيه ذلك العقل الحر

([1]) هو المرحوم محمد عاطف بركات باشا. تخرج في دار العلوم عام 1894م، وكان أول فرقته طوال سني دراستها، مع حداثة سنه بالنسبة لإخوانه؛ فقد تخرج فيها وهو لم يتجاوز الحادية والعشرين. وكان مع هذه السن عميد إخوانه، لا في العلم فقط، بل في كل ما يتصل بشئونهم مما يخصهم كطلبة بهذا المعهد العظيم. وقد رمق نبوغه المغفور له علي مبارك باشا، فكان حريصًا على إدنائه منه. وكثيرًا ما كان يزور المدرسة فيسأل عنه؛ لأن أقصى ما كان يتمناه أن يكون ناظر دار العلوم التي أنشأها من بين طلبتها؛ ليتولى حمايتها، فوقعت فراسته على عاطف. وقد صدق القدر هذه الفراسة، فكان ما توقعه منه، ولكن في مدرسة القضاء الشرعي التي تخرجت على أبناء دار العلوم.

المتطلع، والروح المشرق، والنفس الفياضة، والقلب الكبير، والهمة العالية، والإرادة الحازمة، والخلق القوي، والمنـــزع العلمي.

وتذكرت الأستاذ عبد الحكيم بن محمد(1) في سمته وتقاه، وشخصيته القوية، ونفاذ عقله، وقوة ذكائه.

وتذكرت الأستاذ الخضري(2) الذي كان ينساب العلم على لسانه في صوت كأنه الموسيقى، وعلى قلم يضيء النور للحقائق، كأنه المصباح المجلوّ.. تذكرت فيه الفقيه، وتذكرت فيه المؤرخ الذي لم يُسبق في عصره، و لم يلحقه أحد من بعده، وتذكرت فيه الأديب الواسع الأفق، الذي التقى في كتابته إشراق الديباجة مع دقة الفقيه، وإحاطة المؤرخ، فكان في عصره نسيجًا وحده.

وتذكرت الأستاذ المهدي(3)، وإعجابه بالأدب العربي، وحسن اختياره، ولطف حسه، ودقة ذوقه، وأسلوبه

أرسل فور تخرجه إلى إنجلترا، فكان أول مبعوث لدار العلوم يعود وهو يحمل شهادة علمية من أوربا، وقد وكل إليه إصلاح التعليم الأولي في عام 1903م، فقام بمهمته خير قيام، وحمى التعليم الأولي = = مما أراده به ديكتاتور المعارف حينذاك "مستر دنلوب"؛ فقد كان يشتد في معارضة "دنلوب" وهو يحمل استقالته بين يديه، فيضطر "دنلوب" إلى التراجع أمامه...

وعندما نقل مفتشًا للغة العربية – وكان هو المفتش الثاني، والمفتش الأول هو المرحوم الشيخ حمزة فتح الله – كان موقفه في التفتيش على مدرسي اللغة العربية كموقفه في إصلاح التعليم الأولي، فوقف حاميًا للغة العربية ضد الاستعمار الإنجليزي الذي كان يمثله "دنلوب"، واستمر يناضل، حتى تولى وزارة المعارف سعد زغلول باشا، فتولى سعد القبض على ناصية دنلوب بيديه القويتين، ونحاه جانبًا، وكان قد أنشأ مدرسة القضاء الشرعي؛ لينشر تعاليم أستاذه الشيخ محمد عبده، فلم يجد من يحمي هذه التعاليم كعاطف، فاختاره ناظرًا لها، فكان القوي الأمين؛ إذ أحسن اختيار مدرسيها، وساس طلبتها سياسة حكيمة، ينفث فيهم من روحه الاعتزاز بالنفس والكرامة، والاستقلال في الفكر والرأي، والتخلق بالأخلاق الكريمة، وحب الاطلاع، والرغبة الصادقة في تحصيل العلوم على اختلاف أنواعها. واختص رحمه الله بدرس علم الأخلاق، فابتدع في المادة والأسلوب.

ولما ثارت مصر ثورتها الكبرى – ثار مع الثائرين، وضحى بمنصبه في مدرسة القضاء الشرعي، ونال وسام الجهاد؛ إذ نفي إلى سيشل مع سعد وأصحابه الأكرمين.. فلما فك عقال سعد فك معه عقاله، ولما تولى سعد وزارة الشعب كان مما اتجه إليه في الإصلاح أن يسند إلى عاطف وكالة وزارة المعارف، وهناك ترك السياسة؛ ليعود للعلم مرة ثانية، ثم لم يلبث أن توفاه الله بعد ستة أشهر في جهاد، كما يتوفى الشهداء، وكان ذلك في 30 يناير سنة 1924م [وانظر تقويم دار العلوم ص 276 – 278].

(1) تخرج رحمه الله في دار العلوم عام 1891م، وكان أول فرقته، ومن زملائه فيها الأستاذان الجليلان الشيخ محمد سلامة، والشيخ محمد زيد الإبياني، وقد استمر إلى سنة 1906م يدرس بالمدارس الثانوية، ثم انتقل إلى مدرسة الحقوق حوالي سنة 1907م، وألقى دروس الشريعة الإسلامية فيها، وممن درسوا عليه الأستاذ الدكتور محمد كامل مرسي مدير جامعة القاهرة، وإنه ليذكره بأطيب الثناء، وفي عام 1908م انتقل إلى مدرسة القضاء الشرعي، فكان من بناتها الأولين... ومع أنه كان على خلاف دائم مع الأستاذ عاطف بركات باشا – فإن عاطفًا كان يقدره كل التقدير، وكان هو من جانبه يقدر ذكاء عاطف وعبقريته. وقد كان ذا شخصية بارزة قوية مؤثرة، أوتي قدرة على الجدل والإقناع قلَّ أن توجد في كثيرين، وكان يجيد العلوم العربية إجادته للفقه الإسلامي، حتى إن عاطفًا كان حريصًا على أن يعطيه مع دروس الفقه دروسًا في اللغة العربية، وقد توفي ﷺ في آخر سنة 1923م.

(2) هو المرحوم الشيخ محمد الخضري بك، ابن الشيخ عفيفي الباجوري. وقد لقب بالخضري نسبة إلى شيخ أبيه الروحي الذي كان يجله ويقدسه. التحق بدار العلوم عام 1891م، وتخرج فيها عام 1895م، ثم أمضى في التدريس ثلاثًا وعشرين سنة من بينها ثلاث سنوات في كلية غوردون بالسودان [كلية الخرطوم الجامعية الآن] وثلاث عشرة سنة بمدرسة القضاء الشرعي، وفي هذه المدرسة تجلت عبقريته العلمية في الدرس والكتابة والإلقاء؛ فقد كان محاضرًا مثاليًّا يسترسل في القول استرسالاً، وقد أخذت المعلومات بعضها بحجز بعض، وتنساب نبرات صوته في النفوس انسياب التميز العذب، وكان اطلاعه غزيرًا لا مثيل له، وكان يدرس الفقه وأصوله وتاريخه، وهو أول من قسّم تاريخ الفقه ذلك التقسيم العلمي، وبجوار دروسه في مدرسة القضاء الشرعي – كان يلقي دروسًا في التاريخ الإسلامي بكلية الآداب، في الجامعة المصرية القديمة، فكتب في تاريخ النبي ﷺ، والخلفاء الراشدين، والدولة الأموية، والدولة العباسية، وما زالت كتاباته إلى الآن مثالاً يحتذى... ولقد نقل إلى التفتيش بعد ذلك، فكان بين المفتشين نسيجًا وحده؛ إذ لم يكن بالنسبة للمدرسين المترصد المترقب الذي يعد الهفوات، بل كان الموجه المرشد الذي يفيض بعلمه على من يمر به من المدرسين، وقد استمر كذلك إلى أن توفي رحمه الله في مايو عام 1927م [وانظر تقويم دار العلوم ص264-266].

(3) هو المرحوم محمد المهدي بك، من قبيلة زوغو الألبانية، تخرج في دار العلوم عام 1892م، واتصل بالأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده وأخلص له، فتأثر بأفكاره وتعاليمه.

المسلسل كالنمير العذب، وموازناته الأدبية المصورة للخطباء، وهم يتدفقون على المنابر تدفق السيل في منحدر الوادي.. والشعراء وهم يصفون خلجات النفوس، وحركات القلوب، في موسيقى تهز النفس، وتوقظ الحس.

وتذكرت بحر العلم الذي لا تكدره الدلاء، الأستاذ أحمد إبراهيم[1].. تذكرت فقهه الدقيق، وتفكيره العميق، وأفقه الواسع، ودراساته الفقهية المقربة للبعيد، والمؤنسة للغريب، التي تقتنص أوابد الفقه فتجعلها ذللاً، قريبة مألوفة، بينة مكشوفة. ولقد كان ﷺ أول من خرج بالفقه عنه نطاق الفقهاء الأربعة، فدرس مع مذاهبهم مذاهب الشيعة الإمامية، والزيدية، والإباضية، والظاهرية، فكشف بهذه الدراسة عن ينابيع الفقه في مختلف اتجاهاته ونواحيه، فجزاه الله عن الفقه الإسلامي خيرًا.

وتذكرت المفسر العميق الأستاذ حسن منصور[2].. تذكرته بسمته الجليل الرائع، وتذكر صوته العميق في درسه، وعباراته الأنيقة، وألفاظه المنتقاة، وأسلوبه الكلامي، وتذكرت إلقاءه الهادئ الرتيب.. وتذكرت خلقه الديني، وأدبه المحمدي الذي يحاول به أن يكون القرآن له خلقًا، ولقد كان ﷺ صورة للسلف الصالح في دينه وتقواه.

وقد عني منذ تولى التدريس ببث روح النقد بين تلاميذه ومريديه، وكان له ما يشبه أن يكون مدرسة خاصة؛ يأوي إليها؛ ليستمع إليه محبو النقد الصحيح للقلم واللسان، فقد كان ينقد الكتابات المختلفة، وينقد الخطابة، وذكر رحمه الله أنه كان ممن يرتاد مدرسته هذه الزعيم الشاب مصطفى كامل، وقد كان يومئذ يبدأ حياته الخطابية والسياسية. =

= عمل رحمه الله مفتشًا للغة العربية في وزارة المعارف، ثم نقل إلى دار العلوم عام 1904م، ثم اختاره عاطف بركات عام 1907م لمدرسة القضاء، وكان عاطف ﷺ حريصًا على ألا تتخرج فرقة من مدرسة القضاء الشرعي إلا وقد مرت على الشيخ المهدي في دروس الأدب العربي والنقد؛ فقد كان له ذوق جميل للأساليب العربية والشعر العربي، وكان يبث ذلك بين تلاميذه، كما كان يبث في نفوسهم جميعًا روح الحرية والاستقلال، وكتاباته مترسلة من السهل الممتع، فيها جمال وحلاوة وسهولة.

وفي الفترة التي أمضاها مدرسًا بمدرسة القضاء الشرعي كان يتولى التدريس بالجامعة المصرية القديمة أيضًا، وقد تخرج على يديه فيها الأستاذ الدكتور طه حسين.

وقد كان رحمه الله ورعًا، كريمًا، جوادًا، حسن الهندام، مهيب الطلعة، يؤثر سكنى الضواحي، ويلتزم العربية الفصحى في كلامه كله. توفي بالسكتة القلبية في 16 يناير عام 1924م [وانظر تقويم دار العلوم أيضًا ص272-273].

(1) ولد رحمه الله في يناير من سنة 1874م، في حي الباطنية بجوار الأزهر، وتعلم بمدرسة العقادين وبالأزهر الشريف، وفي دار العلوم حيث تخرج فيها عام 1897م، وكان الأول في تخرجه، ومن بين من كانوا معه في هذه الفرقة المرحوم الشيخ عبد العزيز جاويش، والشيخ عبد الوهاب النجار، والشيخ حسن منصور، وقد عين فور تخرجه مساعد مدرس بدار العلوم، ثم تولى التدريس ببعض المدارس، ثم درس اللغة العربية بالمدرسة السنية، وفي سنة 1906م نقل مساعد مدرس للشريعة الإسلامية بمدرس الحقوق الخديوية، ثم اختير لمدرسة القضاء الشرعي في أول إنشائها عام 1907م فكان من بناتها الأولين، وقد أمضى فيها 17 سنة تفرغ فيها لدراسة الفقه الإسلامي، وفي نوفمبر 1924م نقل إلى مدرسة الحقوق مدرسًا للشريعة الإسلامية، ثم رقي أستاذًا مساعدًا، فأستاذًا لكرسي الشريعة الإسلامية سنة 1930م، وانتخب وكيلاً لكلية الحقوق سنة 1933م. ومع أنه أحيل إلى المعاش سنة 1934م، فقد بقي يدرس لطلبة الدكتوراه حتى لقي ربه سنة 1945م.

وقد كان رحمه الله عضوًا في مجمع اللغة العربية، وفي مجمع فؤاد الأول للموسيقى العربية، وفي لجنة = = الأحوال الشخصية التي صدرت عنها قوانين المواريث والوصية والوقف... كما كان وكيلاً عامًّا للشبان المسلمين، ومندوبًا عن جامعة فؤاد الأول في مؤتمر لاهاي للقانون المقارن سنة 1932م، واعتبرته دائرة المعارف الأمريكية للشخصيات العالمية رجلاً عالميًّا، فنشرت تاريخ حياته، وأسماء مؤلفاته. [ارجع إلى ص264 – 266 في تقويم دار العلوم، وإلى مجلة القانون والاقتصاد: العدد الأول من عام 1935م].

(2) ولد رحمه الله بالأسكندرية سنة 1870م، وتلقى مبادئ العلوم العربية والدينية في مسجد إبراهيم باشا بها، ثم انتقل إلى الأزهر الشريف، ومكث به مدة طويلة التحق بعدها بدار العلوم، وتخرج فيها سنة 1897م. وقد عين مدرسًا مدة، ثم كان رئيسًا لقلم النسخ بمحكمة الاستئناف، ثم اختير مدرسًا بمدرسة القضاء الشرعي عقب إنشائها ، ثم وكيلاً لها، فناظرًا لتجهيزية دار العلوم، فوكيلاً لدار العلوم العليا، حتى أحيل إلى المعاش عام 1930م. له مذكرات قيمة غير مطبوعة في التفسير والأدب، وكتاب الدين الإسلامي للمدارس الثانوية بالاشتراك مع زميليه عبد الوهاب خير الدين ومصطفى عناني، وفسر جزء تبارك ولكنه لم يطبعه، وحرر قسم التفسير والحديث في مجلة الأزهر منذ أنشئت، حتى اختاره الله إلى جواره عام 1932م، وكان اسمها حينذاك مجلة "نور الإسلام"، [انظر ص159 في تقويم دار العلوم].

وتذكرت الأستاذ عبد الوهاب خير الدين[1]، الأديب الفقيه المفسر الذي كان يذوق الألفاظ والمعاني بذوقه البياني المرهف، كما يذوق الطاعم المطعومات والمشروبات.. وتذكرت وقاره وقوة إيمانه بالله وبرسوله وبالحق. تذكرت حماسته وحرارته في درسه، وصوته القوي المتهدج الذي يصل إلى أعماق النفس.. وتذكرت تلاوته المستمرة للقرآن كلما أحس بفراغ، حتى إنه ليتخذ منه أنيسًا، مذكرًا، محدثًا عن الله جل جلاله بحديثه وكلامه.

وتذكرت الأستاذ محمد عفيفي[2] في عمق فقهه، وإصابة نظره، وحسن توجيهه، وذكائه وألمعيته. رضي الله عنهم جميعًا وأرضاهم.

4- وكان أولئك العلية في خاطري، وأنا أقرأ هذه الرسالة، لم تزايلني ذكراهم وذكرى المغاني التي التقيت بهم فيها، ولقد أحسست بأن هذه الرسالة وأخواتها تعود بدار العلوم إلى الدراسات الفقهية التي عمل الذين لا يريدون بالإسلام وقارًا على إضعافها في ذلك المعهد الجليل. وإذا كانت دار العلوم لم تقدم في السنين المتأخرة للإسلام فقهاء – فإن المرجو أن تقدم في عهدها الزاهر رجالاً يعودون بها كما بدأت، ويصلون حاضرها بماضيها.

5- وإنه لمن الواجب عليّ قبل أن أختم كلمتي هذه أن أشير إلى موضوع الرسالة بإشارة موجزة، تلك هي أننا في المناقشة أخذنا عليها مآخذ، هي كما نوهنا عثرات نشأت من السير السريع، أو النظر السريع من غير ترديد للفكر... ولعل أبرز هذه المآخذ وأوضحها في محاولته تبرئة الطوفي من التشيع؛ فإن النصوص التي نقلها مستشهدًا بها لنفي التشيع تطوي في ثناياها دليل إثباته، وكل نصٍّ ساقه دليلاً للنفي هو في مغزاه ومرماه وباعثه دليل الإثبات.

وإنه لا ينقص من قدر الطوفي أن يكون شيعيًّا، ولا يزيد في علمه أن يكون سنيًّا؛ فهو في الحالين العالم العميق، والدارس الذي خاض في العلوم الإسلامية خوض العارف بطرائقها، السابح فوق موجها المتلاطم، الغائص المستخرج لجواهرها، وإن ذلك قدر يعليه مهما تكن نزعته، ومهما تكن نحلته.

وإنه قد آن لنا أن ندرس الثروة الفكرية الإسلامية كُلاًّ لا يقبل التجزئة، فندرس ما عند الشيعة من ذخائر في العلم والفقه، كما درسنا ما عند غيرهم؛ فهو تراثنا، وهو تراث الإسلام، نختار أجوده ونزجي زيفه، لا يهمنا إلا جيد القول، فنلمسه ونبحث عنه أيًّا كان قائله، ولقد ابتدأ أستاذنا المرحوم أحمد إبراهيم بهذه الدراسات المقارنة، فلم يفرق في دراسته بين سني وشيعي وخارجي. فلنسر نحن في هذا الطريق الذي ابتدأه[3]...

والله هو الموفق، وهو نعم المولى ونعم النصير.

---

(1) تخرج رحمه الله في دار العلوم عام 1898م، ثم كان أستاذًا بمدرسة القضاء الشرعي ودار العلوم، يدرس العلوم الشرعية وخاصة تفسير القرآن الكريم، والحديث الشريف، وكان يجمع بين جلال العلم وعلائم الصلاح والتقوى، وقد أحيل إلى المعاش عام 1935م، واشترك في تأليف كتاب "الدين الإسلامي"، كما سبق في التعريف بالأستاذ الشيخ حسن منصور. [وانظر ص572 في تقويم دار العلوم].

(2) هو المرحوم الشيخ محمد عفيفي عبد الله. تخرج في دار العلوم عام 1904م، وكان أول المتخرجين في فرقته، وهي الفرقة التي تولى امتحانها الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، وقال في التقرير الذي كتبه عن هذا الامتحان: "تموت اللغة العربية في كل مكان، وتحيا في دار العلوم". تولى التدريس في المدارس الابتدائية، ثم نقل إلى مدرسة القضاء الشرعي عام 1908م حيث تولى تدريس الفقه فيها، وقد كان رحمه الله حريصًا في دراساته الفقهية على رد كل فرع إلى قاعدته. وقد تربى فيه بذلك ذوق فقهي صادق، حتى إنه كان يتغلغل في فهم الفروع، ويربط بينها برباط محكم هو أصل قياسها. ونقل رحمه الله إلى مدرسة المعلمين العليا سنة 1929م، فتجهيزية دار العلوم سنة 1930م، ومنها ندب لدار العلوم سنة 1934م، ونقل إليها نهائيًّا في نفس السنة، وبقي أستاذًا للشريعة الإسلامية، حتى توفي رحمه الله في صيف عام 1936م. [انظر ص580 في تقويم العلوم].

(3) الشيعة والخوارج من الفرق الهلكى المتوعدة بالنار في الجملة، ومنهم غلاة ومنهم دون ذلك، ومخالفتهم لأهل السنة في الأصول والفروع مما لا يخفى، ولعل الشيخ –غفر الله له ورحمه– يريد أن يفرق بين الدراسة والاعتقاد، وبين البحث العلمي والتبني والاعتماد. وبكل حال فإن الأصولي والفقيه المتبع للسنة أرجى من نظيره المتهم والمرمي بالبدعة (م).

محمد أبو زهرة

مقـــدمــة

أهداف البحث - منهجـه - مصـادره

موضوع هذه الرسالة هو المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي..

أما المصلحة فهي أصل من أصول الأحكام يختلف الفقهاء في تحديده، وفي تفريع الأحكام عليه، وفي مكانه من الأصول الشرعية الأخرى.

وأما الطوفي فهو فقيه من فقهاء الحنابلة، ينفرد في هذا الأصل برأي لم يسبق إليه، ويختلف الفقهاء والمؤرخون فيه – هو أيضًا –، فيرفعه فريق منهم إلى مرتبة العباقرة الأفذاذ، ويتهمه فريق بأنه من الرافضة، وينـــزل به بعضهم إلى درك الملحدين!..

وبحافز من هذا الخلاف حول الأصل والرجل كليهما – تقدمت لدراسة الموضوع وأنا أرجو أن أحقق الهدف الأول من دراسته، فأنصف الحقيقة بالتعرف عليها وسط الآراء الكثيرة المتضاربة.

أما الهدف الثاني لهذه الدراسة، فهو تحديد مكانة المصلحة بين أصول الشريعة الإسلامية: أين ينبغي أن توضع بين هذه الأصول؟ وإلى أي مدى نستطيع أن نبني عليها الأحكام، وأن نواجه بها أحداث هذه الحياة التي تتطور، لتقدم لنا في كل يوم جديدًا؟!

وكان الهدف الثالث هو البحث العلمي بوصفه غاية تطلب لذاتها؛ فإن جهود العلماء والباحثين ينبغي أن تنصرف إلى هذا البحث، بل ينبغي أن توقف عليه، مهما تكن النتائج التي ينتهى إليها...

وحدَّدَت هذه الأهداف منهج البحث وخطة السير فيه؛ فإن دراسة رأي الطوفي في المصلحة تستلزم دراسة المصلحة قبله:

في الأصول الشرعية الأخرى من الكتاب والسنة، والإجماع والقياس.. وفي فتاوى الصحابة والتابعين من بعد.. وفي المذاهب الأربعة المعمول بها.. وعند الظاهرية والشيعة والخوارج. وهذه الدراسة هي التي تكفَّل بها التمهيد.

أما الباب الأول فقد خصصته لدراسة الطوفي: حياته ومذهبه، ثم ثقافته وآثاره العلمية...

ففي الفصل الأول منه، جهدت في أن أتعرف على الطوفي وشيوخه في جميع البيئات التي عاش فيها... ثم بدأت أدرس مذهبه، فلم أجد بدًّا من أن أتتبع أقوال المؤرخين فيه، وأن أحاول الوقوف على سرِّ اتهامه بالتشيع، مع أنه –فيما رأيت– لم يكن شيعيًّا، ولا يمكن أن يكون شيعيًّا!

وفي الفصل الثاني حاولت دراسة الطوفي الباحث المصنف، فإذا مصنفاته تربو على أربعين كتابًا، وإذا المشكلات التي تعالجها هذه الكتب تتنوع، فتجعل منه فقيهًا أصوليًّا، ومفسرًا، وعالمًا بالحديث والمنطق، وأديبًا ذا حظٍّ من قرض الشعر وروايته.

وهداني البحث إلى بعض هذه المصنفات فعرّفت بها، وبينت موضوعاتها، ومنهج الطوفي في كل منها، ثم قدمت شخصيته كما تتجلى فيها...

وفي الباب الثاني درست رأي الطوفي في المصلحة...

وقد قدمت هذه الدراسة في تمهيد وثلاثة فصول. فجعلت التمهيد لبيان مصدر هذا الرأي، وإثبات أن الطوفي لم يؤلف فيه رسالة.

وقصرت الحديث في الفصل الأول على عرض هذا الرأي وتلخيصه، معتمدًا على الأصل الذي عثرت عليه، وعرّفت به.

أما الفصل الثاني – فقد ناقشت فيه هذا الرأي وأدلته، ثم عقبت عليها، محتكمًا في المناقشة، وفي التعقيب كليهما إلى العقل والمنطق السليم، ثم إلى نصوص الشريعة الإسلامية وروحها.

وأما الفصل الثالث فقد تتبعت فيه الطوفي، ورأيه في المصلحة، وتطور المصلحة بعده حتى اليوم. ثم استنتجت ما قضى منهج البحث باستخلاصه من حقائق وأحكام..

وبعد هذا كله – ألحقت بالرسالة نص كلام الطوفي في المصلحة محققًا، بعد أن مهدت له بكلمة قصيرة تبين طريقتي في تحقيقه، وهدفي من هذا التحقيق، والنسخ التي استندت إليها فيه.

أما مصادر البحث – أو مراجعه الخاصة – فلعلّي لا أعدو الحقيقة حين أقرر أنني يوم بدأت أبحث ــ لم يكن بين يدي كتاب واحد للطوفي، و لم يكن فيما كتب عنه ما يصلح مادة لرسالة علمية!..

لكني كنت قد اخترت، وكنت مؤمنًا بأنني لم أسئ الاختيار، و لم أخطئ فيه، فلم يكن بد من المضي في الطريق إلى غايته... ومن ثم بدأت أطوف بمختلف المكتبات: أستنبئ فهارسها، وأسترشد بأمنائها، وأنقب بين كتبها عن كتاب لصاحبي، أو كتاب عرض له بدراسة أيًّا كانت.. فلما عثرت بعد طول البحث على بعض مصنفاته– أصبح من همي التعريف بها، لا الاستفادة منها فحسب؛ إذ وجدتها كلها جديدة، وإن امتد بها الزمن بضعة قرون...

وأما المراجع العامة التي أفدت منها في البحث – فقد كثرت وتنوعت، وإني لأحمد الله أن قد وفقني إلى الاستعانة بكل كتاب وصل إلى علمي أنه يمدني بشيء في دراستي، وإن كنت لم أسجل معظم هذه الكتب في ثبت المراجع هنا؛ لأنني التزمت ألا أسجل في هذا الثبت إلا الكتب التي نقلت منها.

وبعد...

فقد أشرف على هذه الرسالة الأستاذان: الشيخ علي حسب الله، والشيخ محمد الزفزاف. وتولى مناقشتها الأساتذة: محمد الزفزاف، ومحمد أبو زهرة، وعبد العظيم معاني وكتب تقديمها الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة...

وإنه ليسعدني أن أتقدم إليهم – وهم جميعًا أساتذتي – بأصدق الشكر وأعمقه، على ما بذلوا في سبيل هذا العمل من جهد ووقت...

أما أنت أيها القارئ الكريم – فهذه رسالتي أقدمها إليك... لا أدعي أنها مبرأة من العيوب؛ فما هي إلا جهد قد يصحبه التوفيق، وقد يخطئه، لكني حاولت ما استطعت أن تضيف إلى العلم جديدًا، وأن تضع رعاية المصلحة حيث ينبغي أن توضع بين أصول الشريعة الإسلامية، تلك الشريعة التي أراد الله لها أن تكون عامة دائمة؛ فجعلها صالحة لكل زمان ومكان، وجعل رعاية المصلحة من أسس هذه الصلاحية فيها، وإحدى دعائمها...

فإن أكن قد وفقت فيما حاولت فلله وحده الفضل.. وإني لأرجو أن يجعل ما بذلت من جهد خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به...

16 من ربيع الآخر 1374هـ

12 من ديسمبر 1954م

مصطفى زيد

* * *

تمهيـــــد
المصلحة قبـل الطوفي

1- ما المصلحة في نظر الشارع؟

2- إلى أي مدى راعاها في أدلته؟

(أ) في القرآن.

(ب) في السنة.

(ج) بالإجماع.

(د) بالقياس.

3- الصحابة ورعاية المصلحة.

4- الأئمة الأربعة ورعاية المصلحة.

5- الظاهرية ورعاية المصلحة.

6- الشيعة ورعاية المصلحة.

7- الخوارج ورعاية المصلحة.

* * *

1- روى البخاري أن زيد بن ثابت ﷺ قال: "أرسل إليّ أبو بكر بعد مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده. قال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن[1]، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن؛ فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: كيف نفعل شيئًا لم يفعله رسول الله؟ قال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني، حتى شرح الله صدري لذلك، وأنت رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله. قلت: كيف تفعلون شيئًا لم يفعله رسول الله؟ قال أبو بكر: هو والله خير"[2]اهـ.

2- والذي يبدو من سياق الحديث بين أبي بكر وعمر - كما حكاه أبو بكر لزيد - أن عمر كان يعني بالخير في قوله: "هو والله خير" ما فيه صلاح الأمة، وأن أبا بكر عندما أقر عمر على وجهة نظره، فقال نفس العبارة لزيد، وهو يكلفه جمع القرآن - كان يعني نفس المعنى.. أفيمكن بعد هذا أن يقال: إن هذا الفهم للمصلحة، وهذا التعريف بها - هو أول فهم للمصلحة، وتعريف بها بعد عهد الرسول ﷺ؟

3- وليس من شك في أن أبا بكر وعمر خاصة، والصحابة عامة - لم يكن من همهم أن يعرفوا المصلحة؛ إذ كان كل همهم منصرفًا إلى تحقيقها. ومن ثم نجد عليًّا ﷺ إذ يقرر تضمين الصناع يقول: "لا يصلح الناس إلا ذاك"[3]، فيكتفي في تقرير هذا الحكم الجديد بتقرير أنه يصلح الناس؛ إذ كل ما يُصلح الناس مشروع لا حاجة به إلى التعليل. ونجده هو نفسه يقول - وهو يزيد حد الشرب من أربعين إلى ثمانين -: "نراه إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون"[4]، فيعلل حيث وجد العلة، ويقيس حيث عثر على النظير... ولا يُعنَ - في الحادثين كليهما - بتعريف المصلحة، مع أنه استعمل مادتها في عبارته الأولى، فالمصلحة عندهم إذًا من الوضوح بحيث لا يحتاجون إلى التعريف بها.

4- على أن اللغويين يرون في المصلحة نفس الوضوح، فلا يتكلفون في تفسيرها وإيضاحها، فعل ذلك الزمخشري في أساس البلاغة حين قال: "ورأى الإمام المصلحة في ذلك، ونظر في مصالح المسلمين، وهو من أهل المفاسد لا المصالح"، ثم قرره ابن منظور في لسان العرب، والفيروز آبادي في القاموس المحيط[5]...

أما علماء التصريف والنحو، فقد قرروا أن المصلحة: مَفْعَلَة من الصلاح بمعنى حسن الحال، وأن صيغة "مفعلة" هذه تستعمل لمكانٍ ما، كثر فيه الشيء المشتقة منه، فالمصلحة عندهم إذًا شيء فيه صلاح قوي.

5- وللأصوليين في تعريف المصلحة، وتعيين المقصود بها أقوال: فالغزالي يرى أنها في الأصل عبارة عن جلب

---

(1) استحر القتل: اشتد وكثر، أما اليمامة فقد كانت موطن بني حنيفة من شبه جزيرة العرب، وفيها تنبأ مسيلمة الكذاب، وقاتله المسلمون بقيادة خالد بن الوليد حتى قتلوه، في يوم يعد من أعظم أيام الإسلام، وأخلدها، وأبعدها أثرًا في تاريخه، وقد كان الصديق يضن بأهل بدر وبالقراء، فلا يرسل أحدًا منهم في جيوش المسلمين، غير أنه في غزوة اليمامة لم يضن بأحد؛ إذ كان "بنو حنيفة" من أقوى القبائل العربية وأشدهم بأسًا، وقد استشهد من القراء يومذاك خلق كثير.

(2) أخرجه البخاري (4679) من حديث زيد بن ثابت ﷺ.

(3) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (21051)، والبيهقي في السنن الكبرى (11446) عن علي ﷺ، وانظر: الاعتصام للشاطبي (292/3).

(4) أخرجه النسائي في الكبرى (5288)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (153/3)، والدارقطني في السنن (157/3)، والحاكم في المستدرك (8131)، والبيهقي في السنن الكبرى (320/8) عن علي ﷺ.

(5) انظر: أساس البلاغة (23/2)، ولسان العرب (348/2)، القاموس المحيط (277/1).

منفعة أو دفع مضرة، غير أنه يقول بعد هذا: "ولسنا نعني بها ذلك؛ فإن جلب المنفعة، ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاحُ الخلق في تحصيل مقاصدهم، ولكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصودُ الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول، فهو مفسدة ودفعه مصلحة"[1] ا هـ.

وقد يقال: إنه ليس بين المعنى الأصلي للمصلحة كما قرره، والمعنى الذي قال إنه يعنيه بها – فرق ظاهر؛ لأن جلب المنفعة ودفع المضرة هو عين مقصود الشرع، بل ليس هناك شيء يجلب مصلحة أو يدفع مفسدة إلا اندرج تحت مقصود الشرع، واتصل من قريب أو من بعيد بالدين أو النفس، أو العقل، أو النسل، أو المال، ولكن ألا يمكن أن يَعُدَّ المرء مصلحة لنفسه ما لا يَعُدُّهُ الشارع مصلحةً له؟ من أجل هذا فرّق الغزالي...

6- والخوارزمي يعرّف المصلحة كما عرّفها الغزالي، لكنه يضيّق ما قاله الغزالي؛ إذ يقيده، فيقول: "هي المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق"[2]؛ ذلك أن المصلحة – أو المحافظة على مقصود الشرع – لا تتم بدفع المفاسد عن الخلق فقط؛ إذ هذا ليس إلا جانبًا واحدًا منها، أما الجانب الآخر والأهم، فهو الجانب الإيجابي فيها، وهو ما يعبَّر عنه بجلب المنفعة... بل لعل هذا هو الذي يتبادر إلى الذهن من لفظ المصلحة، بدليل قولهم: "دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة"، فهما شيئان لا شيء واحد كما هو واضح، والتصريح بأحدهما لا يُغني عن التصريح بالآخر، وإن تلازما...

7- وعز الدين بن عبد السلام المصري يضع للتعرف على المصلحة ضابطًا؛ إذ يقول: "ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد، راجحها ومرجوحها _ فليَعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يَرِد به، ثم يبنِ عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته[3]، ثم يعرّف المصالح والمفاسد؛ إذ يقول: "المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها"[4].

وفي موضع ثالث يتحدث عن المصالح الحقيقية والمجازية، فيقول: "المصالح ضربان: أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المصالح مفاسد، فيؤمر بها أو تباح، لا لكونها مفاسد بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كقطع الأيدي المتآكلة حفظًا للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد. وكذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفاسد؛ بل لكون المصالح هي المقصودة من شرعها، كقطع السارق، وقطع الطريق (كذا)، وقتل الجناة، ورجم الزناة وجلدهم وتغريبهم وكذلك التعزيرات، كل هذه مفاسد أوجبها الشرع؛ لتحصيل ما رتّب عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب[5]" اهـ.

8 – على هذا النحو مضى علماء الأصول يعرفون المصلحة في القرون السبعة الأولى، فلم يتفقوا – كما

([1]) المستصفى للغزالي (286/1، 287).

([2]) نسب هذا التعريف للخوارزمي الشوكاني في إرشاد الفحول ص213، وذكره الشيخ جمال الدين القاسمي في تعليقه على رسالة الطوفي في المصالح (انظر: مجلة المنار ص747 م9). دون أن ينسبه إلى صاحبه. أما صاحب رسالة تعليل الأحكام، فقد نسبه إلى صاحبه، ولكنه لم ينبه إلى المصدر الذي نقل عنه (انظر: ص378 منه).

([3]) قواعد الأحكام له (9/1).

([4]) ص10 من نفس المصدر السابق.

([5]) ص12 من نفس المصدر السابق.

بدا ذلك واضحًا فيما قدمناه – على تعريف جامع لها. وقد يعني هذا الاختلاف في تعريف المصلحة اختلافًا في موقفهم منها اعتبارًا وإهمالاً[1]، لكن هذا – وإن صحّ هنا – ليس نتيجة لازمة في كل حال. على أن هؤلاء العلماء – مهما بلغ من خلافهم حول اعتبار المصلحة مصدرًا للتشريع – لم يختلفوا في التعرف على المصلحة حيث كانت، ولم يخلطوا بينها وبين المفسدة قط... وإن هذا القدر وحده لَيكفي أساسًا للحديث عن المصلحة دون محاولة وضع حدّ لها؛ فقد تكون محاولة التعريف وسيلة إلى الغموض، إذا كان المعرَّف شديد الوضوح لا حاجة به إلى تعريف، ولا خوف من تركه كما هو... وأي معنى في وضوح المصلحة؟

9 – لن أحاول إذًا أن أحُدّ المصلحة بالجنس والفصل؛ لأقول: هذه هي المصلحة كما يعرفها علماء المنطق... ولكني أقف عند محاولات العلماء التي أجملت بعضها في الفقرات السابقة، لأستنتج منها عدة حقائق:

الحقيقة الأولى: أن المصلحة – كيفما عرِّفَت – ليست هي الهوى، أو الشهوة، أو الغرض الشخصي... يؤكد ذلك الغزالي؛ إذ يقرر أنها هي المحافظة على مقصود الشرع.

والحقيقة الثانية: إن دفع المفسدة كجلب المنفعة، كلاهما تشمله كلمة المصلحة، ولا يُنقض هذا باقتصار الخوارزمي وهو يعرِّف المصلحة على التصريح بدفع المفسدة؛ فإنّ المحافظة على مقصود الشرع يتبادر منها لأوّل وهلة ذلك الجانب الإيجابي الذي يتمثل في جلب المنفعة، ولعل هذا التبادر هو السر في أنه قد صرح بدفع المفسدة؛ ليدخله ضمن المراد، لا ليقيد المراد به.

والحقيقة الثالثة: أن كل مصلحة قد ظفرت برعاية الشارع لها؛ ضرورة أن المصالح جميعها متصلةٌ – من قريب أو من بعيد – بحفظ خمسة أصول هي: الدين، والنفس، والعقل والنسل، والمال، وليس بين العلماء خلاف في أن كل ما تضمن حفظ هذه الأصول، فهو مصلحة واجبة الرعاية.

10- ولكن كيف راعى الشارع هذه المصالح؟

إن لكل من القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس طريقته في هذه الرعاية، فللقرآن طريقته التي تقوم على مرونة نصوصه، واتساعها للكثير من الأحكام، وللسنة طريقتها التي تشبه طريقة الكتاب؛ بحكم كونها نصًّا مثله، وبيانًا له في الأغلب. ولكل من الإجماع والقياس طريقته الخاصة...

11- ونصوص القرآن ترعى المصلحة من عدة وجوه:

الوجه الأول: أنها لا تتعرض للتفريع؛ اكتفاءً بما تقرره من مبادئ عامة في تشريع الأحكام العملية، سواء في الأحكام المدنية والدستورية والجنائية والاقتصادية...

ففي البيع مثلاً– وهو من أهم أبواب القانون المدني – اقتصرت على تقرير أربعة فقط من أحكامه، فأباحته آية: **﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾** [البقرة:275]، واشترطت فيه التراضي آية: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾** [النساء:29]، وأوجبت شهره آية: **﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾** [البقرة:282]، ونهت عنه وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة آية: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾** [الجمعة:9]... هذا مع أن مواد البيع في القانون المدني المصري مائة وعشرون مادة، وأحكامه التفصيلية في الفقه الإسلامي الكبير كثيرة تختلف

([1]) نعني بهذا أن ما حكاه علماء الأصول: من خلاف الأئمة في بناء الأحكام على رعاية المصلحة – يرجع بعض السبب فيه إلى خلافهم في تحديد مدلولها.

في مذهب عنها في مذهب آخر...

وفي القانون الدستوري اكتفت هذه النصوص بتقرير المبادئ الأساسية الثلاثة لكل سياسة دستورية عادلة، وهي الشورى، والعدل، والمساواة: فالشورى تقررها آية: ﴿اعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [آل عمران:159]، والعدل تقرره آية: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء:58]، والمساواة تقررها آية: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات:10]، أما تفصيل أحكامها جميعًا بما يكفل المصلحة – فقد تركته لكل أمة: تقضي فيه بما يلائم بيئتها وأحوالها، وما يحقق مصلحتها...

وفي قانون العقوبات اقتصرت على تحديد خمس عقوبات لخمس جرائم هي: القتل، والسرقة، والسعي في الأرض بالفساد، والزنى، وقذف المحصنات[1]. أما سائر الجرائم من جنايات، وجنح، ومخالفات – فقد تركتها لولاة الأمور في كل أمة: يقررون فيها ما يرونه كفيلاً بمصالحها، على أن يكون خاضعًا لمبدأ: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى:40].

أما القانون الاقتصادي فقد اكتفت من أحكامه المتعددة بتقرير حق للفقير في مال الغني، وفي أموال الدولة[2]، فحق الفقير في مال الدولة تقرره آيات منها آية الخُمُس: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال:41]، وآية الصدقات: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللهِ﴾ [التوبة:60]، وحقّ الفقير في مال الغني تقرره آيات كثيرة من بينها: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ. لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [المعارج:24، 25] وآية: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران:92]، ولم تتعرض لتفصيل تلزم به كل أمة في كل زمان؛ فقد تحتاج مصالحها إلى أحكام فرعية أخرى[3].

الوجه الثاني: أن كثيرًا منها قرن الحكم فيه بحكمته صراحة أو إشارة، مثل قوله تعالى في الخمر والميسر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة:91]، وقوله في المحيض: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة:222]، وقوله في الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة:103]... وفي هذا إرشاد إلى أن رعاية المصالح هي غاية هذه الأحكام وهدفها، وأنها مبدأ وأصل في الشريعة الإسلامية.

الوجه الثالث: أن من بينها نصوصًا قررت مبادئ عامة، كالنصوص التي قررت أن الأصل في الأشياء الإباحة، مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة:29]. والنصوص التي جعلت أساس التشريع رفع الحرج واليسر بالناس، مثل قوله: ﴿مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾

([1]) لا شك أن عقوبة الجناية على ما دون النفس مذكورة أيضًا في كتاب الله ﷻ وهي في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ...﴾ الآية، وهي وإن كانت بيانًا لشرع من قبلنا إلا أنه شرع لنا حيث لم يُرد ما ينسخه؛ بل ورد ما يؤكده (م).

([2]) بل ثمة أحكام أخرى أيضًا نصت عليها آي الكتاب العزيز منها حرمة الربا، وأحكام أخرى أشارت إليها إشارة كالإجارة والجعالة (م).

([3]) للفقراء حقوق كثيرة في أموال الدولة، من بينها سهم من الصدقات، ومن الغنائم، ومن الفيء، ولهم في أموال الأغنياء حقوق أخرى هي الكسوة والإطعام في التكفير عن الذنوب التي تحتاج إلى كفارات، وصدقة الفطر، وزكاة المال بأنواعها جميعًا... وقد ترك القرآن تفصيل ذلك كله لكل أمة؛ فإن لكل بيئة أحكامًا تناسبها، وما يصلح لأمة أو بلد قد لا يصلح لغيرهما من الأمم والبلاد الأخرى.

[المائدة:6]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:78]، ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:185]، ﴿يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء:28]، ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة:173]، والنصوص التي أوجبت الوفاء بالالتزام، وأداء الحقوق إلى أصحابها، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة:1]، ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾ [الإسراء:34]، ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾[الحج:29]، ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ [النساء:58]، وهكذا[1]...

12 – وفي نصوص السنة مرونة، كما في نصوص القرآن؛ إذ الأحكام التي وردت فيها لا تعدو ثلاثة أنواع: فهي إما مقررة ومؤكدة لحكم شرعَه القرآن الذي بينا في الفقرة السابقة بعض جوانب مرونته. وإما مبينة وموضحة لحكم جاء به القرآن، فهي مثله مرونة؛ لأن البيان على وفق المبيَّن. وإما منشئة لحكم سكت عنه القرآن.

وواضح أن النوع الأول من هذه الأنواع –وهو الذي يقرر حكمًا قرره القرآن– لا يختلف عن القرآن في شيء من حيث مرونته.

أما النوع الثاني، وهو المبين فهو: **عام** إذا لم تكن فيه مراعاة لأحوال خاصة بالبيئة، ولا للملابسات الخاصة بالأمة وقت التشريع، **خاصٌّ** إذا روعيت فيه هذه الأحوال أو الملابسات.

مثال الأول: تبيينه ﷺ لفرائض الصلاة وأوقاتها، ولمناسك الحج، ولكيفية الصوم؛ فهي أحكام عامة تكفل المصلحة في كل زمان، وكل بيئة.

ومثال الثاني: بيانه ﷺ لدية القتل خطأ[2] بأنها مائة من الإبل، أو ألف دينار من الذهب، أو عشرة آلاف درهم من الفضة؛ فلا شك أن هذا التخيير قد روعيت فيه حال خاصة، هي أن قيم هذه الأنواع الثلاثة كانت متساوية أو متقاربة في البيئة العربية، ومن ثم فهو حكم خاص بهذه البيئة ومثيلاتها، يطبق حيث يحقق المصلحة[3].

وأما النوع الثالث – وهو المنشئ لحكم سكت عنه القرآن – فحكمه حكم المبين تمامًا: خاص بالبيئة أو بالملابسات المعينة التي شرع من أجلها ، إن روعيت في إنشائه تلك البيئة والملابسات، كقوله ﷺ: "**خالفوا المشركين، وفروا اللحى، وأحفوا الشوارب**"[4]؛ فإن في صيغته ما يدل على أنه تشريع زمني[5]، روعي فيه زي

([1]) تستطيع أن ترجع إلى الأوجه الثلاثة بتفصيل في بحث لأستاذنا الشيخ عبد الوهاب خلاف، نشره في المجلد الخامس عشر من مجلة القانون والاقتصاد، بعنوان: مصادر التشريع الإسلامي مرنة تساير مصالح الناس وتطورهم.

([2]) تقول الآية (92) من سورة النساء: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللهِ وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾.

([3]) في البخاري (1508)، ومسلم (985) عن أبي سعيد الخدري ﷺ: كنا نعطيها في زمان النبي ﷺ صاعًا من طعام أو صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير، أو صاعًا من زبيب، فلما جاء معاوية وجاءت السمراء -يقصد القمح- قال: "أرى مدًّا من هذه يعدل مدَّين". نقول: وبهذا أخذ الحنفية، فجعلوا الواجب في صدقة الفطر صاعًا من شعير أو نصف صاع من بُرّ، مع أنه ليس في الحديث نصف صاع قط...

([4]) أخرجه البخاري (5892)، ومسلم (259) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما. في الأصل: "خالفوا المشركين، فأعفوا اللحى، وأحفوا الشوارب".

([5]) القول بأنه تشريع زمني خاص روعيت فيه ملابسات خاصة بالبيئة والأحوال محل نظر؛ بل هو تشريع عام كما دلت على ذلك النصوص الصحيحة الصريحة، ومعلوم أنهم كانوا يعفونها، فأمره ﷺ لهم بإعفائها إنما هو لينقلهم من العادة إلى العبادة (م).

المشركين وقت التشريع، والقصد إلى مخالفتهم فيه، وأزياء الناس لا استقرار لها. فإن لم تراع فيه بيئة ولا ملابسات بخصوصها، فهو كالقرآن: عام مرن، لا يقف عقبة في سبيل التطور التشريعي.

على أن في نصوص السنة – أيضًا– مبادئ عامة، كقوله ﷺ في مبدأ رعاية الإسلام للمصلحة عامة: "**لا ضرر ولا ضرار**"[1]، وقوله في مبدأ الوفاء بالعهود: "**المسلمون عند شروطهم، إلا شرطًا أحل حرامًا أو حرم حلالاً**"[2]، وقوله في مبدأ التيسير ورفع الحرج: "**يسروا ولا تعسروا**"[3]، "**إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه**"[4] وهكذا[5]...

13– والذي لا شك فيه أن الإجماع – هو أيضًا – مصدر تشريعي شديد الخصب؛ لأن الأمة تستطيع به أن تواجه كل ما يقع فيها من أحداث، وأن تساير به الزمن، وتكفل لمختلف البيئات مصالحها المختلفة، على أنه يعتبر وسيلة إلى تضييق دائرة الخلاف بين المسلمين؛ لأن ذوي الرأي فيهم إذا تشاوروا في الواقعة وتدارسوها، أمكن أن يصلوا فيها إلى حكم يكفل المصلحة، ولا يسمح بالخلاف، وإذا عرفنا أن مبدأ هذا الأصل ومنشأ فكرته هو مبدأ الشورى الذي قرره ﷻ بقوله: ﴿**فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ**﴾ [آل عمران:159]، ثم جعله من عمد الدين، كإقامة الصلاة؛ إذ وصف به المؤمنين في قوله: ﴿**وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ [الشورى:38] – إذا عرفنا هذا أدركنا إلى أي مدى يفسح الشارع الإسلامي المجال أمام رعاية المصلحة؛ لأنه يأمر بالشورى منشأ الإجماع، ويصف المؤمنين المستجيبين لربهم بها، ولعله لا معنى لإجماع يتجاهل مقتضيات البيئة، ومطالب الجماعة، وحاجات الناس ومصالحهم[6].

14– ويبين منشأ القياس كمصدر تشريعي – مدى ما فيه من مرونة؛ فإن جمهور العلماء قد اتفقوا على أن الأحكام التي وردت بها النصوص أو ثبتت بإجماع المسلمين– مبنية على علل وأسباب شرعت لأجلها، واتفقوا على أن هذه العلل والأسباب مرجعها جميعها إلى تحقيق مصالح الناس، أي جلب النفع لهم، ودفع الضرر والحرج عنهم. وليس القياس إلا إلحاق الحادثة التي تجدّ، وفيها علة لحكم سبق في حادثة أخرى – بتلك الحادثة الأخرى في حكمها، فهو إذًا نوع من رعاية المصلحة؛ لأن مداره العلة، ولأنه لا تعقل في الشريعة علة حكم غير داخلة في عموم المصلحة[7].

15– هكذا كانت المصلحة في أصول التشريع الإسلامي، فهل تصلح وحدها أصلاً لبعض الأحكام؟

أما أن الشريعة قد استهدفت أن تحقق المصلحة، فهذا واقع لا شك فيه؛ لأننا رأينا كيف تكمن وراء كل دليل من أدلتها الأولى، وأما أن هذا يعني صلاحية المصلحة للاستقلال ببناء الأحكام عليها وحدها – فهذا ما نريد أن نبحثه هنا...

([1]) أخرجه أحمد (22272)، وابن ماجه (2340)، والحاكم (2345)، والبيهقي (11166)، وقال الحاكم: حديث صحيح الإسناد. وسيأتي تخريجه موسعًا.

([2]) أخرجه الترمذي (1353)، وابن ماجه (2353) من حديث عمرو بن عوف المزني ﷺ، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. اهـ. وقد ذكره البخاري في صحيحه معلقًا (794/2).

([3]) أخرجه البخاري (69)، ومسلم (1734) من حديث أنس بن مالك ﷺ.

([4]) أخرجه أحمد (5832)، وابن خزيمة (950)، وابن حبان (2742)، والبيهقي في السنن الكبرى (5199)، وفي شعب الإيمان (3889)، من حديث عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما.

([5]) انظر المجلد 15 من مجلة القانون والاقتصاد؛ فقد عالج هذا الموضوع بتفصيل.

([6]) انظر المجلد 15 من مجلة القانون والاقتصاد؛ فقد عرض للموضوع بتفصيل.

([7]) انظر المجلد 15 من مجلة القانون والاقتصاد؛ فقد عرض للموضوع بتفصيل.

وبدهي أن هذا البحث لا مجال له في عهد الرسول ﷺ؛ لأن كل حكم أقره صار سنة، ولا مجال له حيث أجمع علماء المسلمين على أمر، أو قاسوه على نظير له؛ لأن الدليل حينئذ هو الإجماع أو القياس. فلنقصر بحثنا إذًا على الأحداث التي جدت بعد عهد التشريع، وليس لها نظير فيما شرع له حكم في ذلك العهد. ولنبدأ بموقف الصحابة من تلك الأحداث، ثم ننظر في موقف التابعين وأئمة المذاهب، وعلماء الأصول، وأئمة الظاهرية، والشيعة، والخوارج.

16- ولقد بدأنا هذا التمهيد بما رواه البخاري عن زيد بن ثابت ﷺ: من أن أبا بكر ﷺ قد كلفه جمع القرآن؛ بناء على اقتراح لعمر ﷺ، وواضح أن الحادث الذي اقتضى هذا الجمع – وهو موت كثير من حفظة القرآن في موقعة اليمامة، وخوف ذهاب القرآن بموت حفاظه – لم يكن له في عهد الرسول ﷺ نظير حتى يُحمَل عليه، وأن أبا بكر عندما اقتنع برأي عمر؛ وأرسل إلى زيد بن ثابت، فكلفه جمع القرآن – لم يكن قد استشار الصحابة، وحصل على إجماع منهم، فهو إذًا حكم للمصلحة وحدها[1]. ولا يقال إنه مستفاد من تسمية القرآن كتابًا؛ لأنها توحي بضرورة كتابته؛ إذ هو كان مكتوبًا قبل أن يجمع، وإنما أمر أبو بكر زيدًا بجمعه، لا بكتابته بدءًا.

17 – ويروي أنس بن مالك أن حذيفة بن اليمان كان يغازي أهل الشام وأهل العراق، في فتح أرمينية وأذربيجان، فأفزعه اختلافهم في القرآن، فقال لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب، كما اختلفت اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة: "أرسلي إليَّ بالصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردّها عليك"، فأرسلت حفصة بها إلى عثمان، فأرسل عثمان إلى زيد بن ثابت، وإلى عبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فأمرهم أن ينسخوا الصحف في المصاحف، ثم قال للرهط القرشيين الثلاثة: "ما اختلفتهم فيه أنتم وزيد بن ثابت فاكتبوه بلسان قريش؛ فإنه نزل بلسانهم". قال: "ففعلوا حتى نسخوا الصحف في المصاحف، وبعث عثمان في كل أفق بمصحف من تلك المصاحف التي نسخوها، ثم أمر بما سوى ذلك من القراءة في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق"[2] اهـــ.

فهذا حادث آخر أكثر من سابقه جدّة، هو اختلاف قرّاء الأمصار في القرآن. وقد شرع له حكم هو جمع الناس على مصحف واحد –حرص عثمان على أن يكون هو الصحيح– وترك ما سواه. ولم تتحدث الرواية[3] عن إجماع اعتمد عليه عثمان، وهو يشرّع هذا الحكم؛ فهو كسابقه شرع للمصلحة وحدها[4].

18- ولم يكن لشرب الخمر على عهد رسول الله ﷺ حد معين؛ اكتفاء بالتعزير. فلما كان عهد أبي بكر ﷺ جعل للشرب حدًّا، رأى المصلحة في جعله أربعين جلدة. ولما كان عهد عثمان ﷺ، وتتابع الناس زاد حدّ

([1]) في ص 353 من أصول الفقه للخضري: ".. ويبقى هذا السؤال، وهو: هل أجمعوا –يريد المسلمين في عصر الشيخين– على الفتوى في مسألة عرضت عليهم، وهي من المسائل الاجتهادية؟ ويمكن الجواب على ذلك بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر، وهذا أكثر ما يمكن الحكم به" اهـــ.

([2]) أخرجه البخاري (4988) عن أنس بن مالك ﷺ، وانظر: الاعتصام للشاطبي (287/2، 288).

([3]) يبدو لي أن ما وصف به الشاطبي عمل عثمان في جمع الناس على المصحف الإمام –من أنه كان إجماعًا– ليس بصحيح؛ فإن الرواية كما ذكرناها هنا نقلاً عنه هو –خالية من أي إشارة إلى أن إجماعًا قد وقع. وما ساقه هو من أن المسألة لم يخالف فيها إلا عبد الله بن مسعود–
صريح في أن
ابن مسعود قد "امتنع عن طرح ما عنده"، فهو إذًا خلاف بعد أن جمع المصحف، وطولب المسلمون بقصر قراءتهم عليه. وإذا كان الشاطبي يريد أن في المسألة إجماعًا سكوتيًّا، فهذا النوع من الإجماع لا ينفي أن الحكم قد شرع أولاً بناء على المصلحة وحدها. وهذا حسبنا هنا.

([4]) انظر: الاعتصام (296/2، 297).

الشرب إلى ثمانين، بعد أن استشار الصحابة، فقال له علي ﷺ: "من سكر هذى، ومن هذى افترى، فأرى عليه حد المفتري"[1].

وقد كان الدافع لوضع حدٍّ لشارب الخمر، ثم إلى زيادته هو المصلحة؛ لحادث جَدَّ بعد عهد الرسول ﷺ هو إقبال بعض المسلمين على شرب الخمر، وتتايعهم فيه..

وواضح أن أبا بكر لم يبن حكمه بحدّ شارب الخمر على إجماع من الصحابة، وأن عثمان -وإن استشار الصحابة- قد احتاط للمصلحة؛ فأعطى الشرب الذي هو مظنة القذف حكم القذف نفسه. وهي رعاية للمصلحة عضدها الإجماع، و لم يبدأها.

19- وعلى عهد أبي بكر كانت مصلحة المسلمين تتطلب منهم ألا يختلفوا في شيء وبخاصة أمر خليفتهم؛ نظرًا إلى اشتباكهم في حروب الفتوح، فرأى أبو بكر ألا يدع لهم أمر اختيار خليفتهم؛ إذ قد يستتبع هذا الاختيار تفرق الكلمة، ثم الهزيمة، ومن ثم استخلف عليهم عمر.. لكن عمر نفسه لم يشأ أن يستخلف أحدًا على المسلمين، مع أنه وافق أبا بكر عندما استخلفه عليهم؛ إذ كان أمر المسلمين قد استقر في آخر عهده، فأصبحت المصلحة في أن يختاروا هم بأنفسهم خليفته فيهم.. وهكذا تصرف كل من الخليفتين بما استوجبت رعاية المصلحة على عهده، في أمر من أخطر أمور المسلمين، بل لعله أخطرها جميعًا.. و لم يرجع أحدهما في هذا الحكم الجديد إلى إجماع أو قياس؛ فقد اكتفيا بأن المصلحة تتطلب ما اتخذه كل منها من إجراء، على بعد المسافة وانفساحها بين الإجراءين.

20- وفي الصدر الأول للعهد الإسلامي، لم يكن الصناع يضمنون ما يصنعون إذا ادعوا تلفه. فلما رأى علي ﷺ أن الناس لا يستغنون عن الصناع عادة لشدة حاجتهم إليهم، وأن من طبيعة عمل الصانع أن يسمح له بإبعاد الأمتعة، التي يصنعها عن أعين أصحابها، وأنه ليس من شأن الصناع أن يحتاطوا في حفظ ما يصنعون - لما رأى عليّ هذا قضى بتضمين الصناع ما يدعون تلفه من الأمتعة، إذا لم يقيموا الدليل على تلفه بغير سبب منهم، وقال ﷺ: "لا يصلح الناس إلا ذلك"[2]؛ فهذا الحكم الجديد إنما شرع رعاية للمصلحة وحدها؛ حيث لا نص، ولا نظير يقاس عليه، ولا إجماع.. وإذا كان الصحابة قد قبلوه بعد أن استبانوا وجه المصلحة فيه، فقبولهم له لا ينفي أن المصلحة هي الأصل الأول في شرعه.

21- و لم يقف الصحابة عند هذا الحد في رعاية المصلحة حيث لا نص ولا إجماع، ولا قياس؛ فقد أوقع عمر ﷺ الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثًا، مخالفًا بذلك ما جرى عليه العمل في عهد الرسول ﷺ، وعهد أبي بكر ﷺ؛ بل في صدر من عهده هو أيضًا؛ لأنه رأى أن هذه هي الوسيلة لمنع المسلمين من الحلف بالطلاق الثلاث، أي للمصلحة وحدها، وأجاز قتل الجماعة بالواحد إذا اشتركوا في قتله؛ لأنه رأى في عدم قتلهم به إهدارًا لدم معصوم، وتشجيعًا على القتل الحرام بالاشتراك فيه، و لم يقطع يد سارق أو سارقة في عام المجاعة؛ لأنه رأى أن هذه السرقة كانت لحفظ الحياة، وحفظ الحياة مقدم على حفظ المال، هذا مع أن آية القصاص

([1]) أخرجه النسائي في الكبرى (5288)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (153/3)، والدارقطني في السنن (157/3)، والحاكم في المستدرك (8131)، والبيهقي في السنن الكبرى (320/8) عن علي ﷺ.

([2]) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (21051)، والبيهقي في السنن الكبرى (11446) عن علي ﷺ، وانظر: الاعتصام للشاطبي (292/3).

صريحة في أن النفس بالنفس، وآية حد السرقة صريحة في الأمر بقطع يد السارق والسارقة دون قيد.

22- وهكذا استقبل الصحابة كل الأحداث التي جدت واحتاجت إلى حُكم بعد عهد الرسول ﷺ: لم يقفوا أمامها جامدين، وإنما شرعوا لها من الأحكام ما يكفل مصالح الناس فيها؛ فقد كانوا يذكرون جيدًا أن شريعة الإسلام عامة دائمة؛ فهي لكل أمة في كل زمن حتى تقوم الساعة، وأن الحياة تتجدد وتتطور دائمًا بطبيعتها؛ فما يكفل المصلحة في مكان أو لجماعة قد يقصر عن تحقيقها لجماعة آخرين، أو في بيئة أخرى. وكانوا يدركون أن شريعة لها صفة العموم والدوام ، في حياة من طبيعتها التجدد والتطور- لا يمكن أن تجمد، ولا أن تهمل المصلحة...

ولعل هذا بعض السر في أنهم قد التزموا رعاية المصلحة في كل حال، فلم يمنعهم من رعايتها أن النصوص لم تردْ بها جميعها؛ إذ لم يكن ممكنًا، ولم يمنعهم كذلك أن بعضها ليس له نظير يقاس عليه فيعطى حكمه؛ إذ كان هذا – أيضًا – غير ممكن، ولم يشترطوا الإجماع على هذه الأحكام وأمثالها ما دام وجه المصلحة واضحًا فيها؛ إذ الإجماع لا يتسير دائمًا، وقد كانوا حريصين على التيسير ودفع المشقة..

23- ومع أن موقف الخلفاء والصحابة من رعاية المصلحة بهذا الوضوح _ فإن المجتهدين من أصحاب المذاهب لم يكادوا يتناولون بالبحث أصول التشريع، حتى اختلفوا في اعتبارها أصلاً، فأنكر بعضهم أن تستقل وحدها ببناء الأحكام عليها، وذهب بعضهم إلى اعتبارها، لكنه اشترط فيها شروطًا، وقبل بعضهم اعتبارها دون شرط. وهكذا تعددت المذاهب فيها، وكثر الكلام عنها...

فمن قائل: إن اعتبارها يفتح الباب أمام الأهواء، ويدمغ الشريعة الإسلامية بأنها تركت بعض المصالح دون اعتبار، وهذا ما لاينبغي أن يكون بحال[1]...

ومن قائل: إن اعتبارها يكسب الشريعة الإسلامية مرونة وخصبًا تصلح بهما لمواجهة مطالب الأحياء في كل بيئة وكل زمن، وهذا ما يحتمه عموم هذه الشريعة ودوامها...

ومن آخذ بمذهب وسط بين هذين الطرفين يرى اعتبارها، ولكنه يضع له شروطًا تضيّق من دائرته، فلا هو يهمل اعتبارها بإطلاق، ولا هو يقبله بإطلاق...

وما دام علماء الأصول يستخدمون في هذا المقام مصطلحات هي: المناسب، والمرسل، والعلة، والحكمة، والسبب – فلنقف عند كل منها وقفة عابرة نتبين فيها حقيقته؛ لأننا لن نجد بدًّا من استخدامها...

24- أما **المناسب** فلعل أول تعريف له تعريف أبي زيد الدبوسي؛ إذ يقرر أنه: "عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول"، لكن هذا التعريف قد اعترض عليه بأنه لا يُلزم المناظر؛ لأنه يستطيع أن يقول: هذا مما لا يقبله عقلي. ويعرّفه الغزالي بأنه: "ما كان على منهاج المصالح، بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم، مثاله قولنا: حرمت الخمر؛ لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف". أما الرازي فيرى مرة أنه: "هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات"، ومرة أخرى أنه: "هو ما يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً أو إبقاءً"...

وأخيرًا يعرفه الآمدي بأنه هو: "الوصف الظاهر المنضبط الذي يلزم من ترتب الحكم على وفقه – ما يصلح

([1]) من أعجب ما عثرت عليه لهذه الطائفة ما قاله صاحب "فواتح الرحموت على مسلم الثبوت" من أنها من هوسات العقل فلا تعتبر. انظر: النسخة المطبوعة في ذيل المستصفى (301/3).

أن يكون مقصودًا من شرع ذلك الحكم"[1]، فيبدو أقرب التعريفات إلى حقيقة المناسب، وإن لم يختلف كثيرًا عن التعريفات التي قبله.

25- وأما **المرسل** فهو وصف للمناسب يعنون به إطلاقه عن قيدي الاعتبار والإلغاء؛ ذلك أن المناسب عندهم أنواع ثلاثة:

الأول: مناسب نص الشارع على اعتباره كالسفر والمرض: اعتبرهما الشارع فرتّب عليهما جواز الفطر في نهار رمضان، واعتبر السفر وحده مناسبًا لقصر الصلاة. وكالقذف، والزنا، وشرب الخمر، والسرقة، والقتل العمد العدوان: اعتبرها الشارع أوصافًا مناسبة للجلد، وقطع اليد، والقصاص، وهكذا...

الثاني: مناسب نَصَّ الشارعُ على إلغاء اعتباره، كالأخوة بين الأخ وأخته: يناسبها تساويهما في المقدار الموروث، لكنه مناسب نص الشارع على إلغائه بقوله ﷻ: **﴿وَإِن كَانُوا رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾** [النساء:176]، وكعقد الزواج: يناسبه امتلاك المرأة لحقِّ الطلاق؛ نتيجة لتسويته بين الزوجين في حل التمتع، وإلحاق نسب الأولاد، والتوارث، وغيرها، لكنه مناسب ألغاه النبي ﷺ بقوله: "**إنما الطلاق لمن أخذ بالساق**"[2]، وهكذا...

الثالث: مناسب سكت عنه الشارع، فلم ينص على اعتباره، ولا على إلغائه، كامتناع المتهم بالسرقة عن الإقرار: مناسب سكت عنه الشارع، ورأى مالك أن المصلحة ترتب عليه تعزير المتهم.. وكمجون المفتي، وإفلاس المُكارِي: لم يرتب النص عليهما شيئًا، ولم يُلغِ اعتبارهما، فرتب عليهما أبو حنيفة –للمصلحة– الحجر على المُفتي والمكاري... وكقتل الجماعة للواحد: رتب عليه الشافعي القصاص من الجماعة، وقتلها به... وكشرب الخمر في نهار رمضان: رتب عليه أحمد بن حنبل تغليظ الحد... وهكذا..

26- وللاعتبار عند الأصوليين مراتب. ففي الأمثلة التي أسلفتها للمناسب المعتبر- روعي وصف بعينه في حكم بعينه، فاعتبر السفر والمرض بعينهما للفطر في نهار رمضان بعينه، ورتبت العقوبات من جلد، وقطع، وقصاص على مناسب بعينه هو وقوع القذف، والزنى، والشرب، والسرقة، والقتل العمد العدوان.. وهذا النوع يعرف بالمناسب المؤثر، وهو أقوى أنواع المناسب المعتبر؛ لأنه معتبر بذاته.

أما النوع الثاني فهو المناسب الملائم، وتندرج تحته أنواع ثلاثة؛ لأنه إما أن تعتبر عينه في جنس حكم، أو يعتبر جنسه في عين حكم، أو يعتبر جنسه في جنس حكم.. الأول كالصِّغَر: اعتبر في الولاية، وهي جنس يشمل الولاية على النفس والولاية على المال. والثاني – وهو ما اعتبر جنسه في عين حكم كالمطر: اعتبر في عين حكم هو الجمع بين الصلاتين.. وإنما عددناه جنسًا؛ لأن الشارع لم يعتبره بعينه، وإنما اعتبر جنسًا يندرج هو والسفر تحته، ونعني به الحرج، والثالث كالحيض: اعتبر في عدم قضاء الصلاة، وهو يندرج تحت جنس عام من أجناس الوصف هو الحرج؛ لجنس عام من أجناس الحكم هو التخفيف. فهو جنس وصف اعتبر في جنس حكم، وهو أضعف أنواع الملائم اعتبارًا.

27- وندع عبارات الأصوليين في بيان أنواع المناسب، وفي أسمائها من غريب، ومرسل، ومعتبر، وملغًى،

---

(1) المستصفى (297/2)، وأصول الجصاص مخطوطة [26: أصول الفقه بدار الكتب المصرية]، والإحكام (388/3، 389).

(2) أخرجه ابن ماجه (2081)، والدارقطني (37/4)، والطبراني في الكبير (300/11)، والبيهقي في السنن الكبرى (14893) من حديث عبد الله بن عباس ﷺ. قال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير (219/3): رواه ابن ماجه وفي إسناده ابن لهيعة وهو ضعيف وله طريق أخرى عند الطبراني في الكبير وفيه يحيى الحماني ورواه ابن عدي والدارقطني من حديث عصمة بن مالك وإسناده ضعيف. اهـ.

وفي تحديد المراد بكل منها؛ لأنها مضطربة شديدة الاضطراب والتناقض، ولأنها لا تعنينا هنا كثيرًا[1] ولأننا نريد أن نتحدث عن العلة عند الأصوليين: ما حقيقتها؟ وما عسى أن يشترطوا فيها؟..

فأما حقيقتها فهي -كما يراها الجصاص-: "المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم". وكما يراها فخر الإسلام: "ما جُعل عَلَمًا على حكم النص من وصف يشتمل عليه النص" و "ما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً، وإن كان الإيجاب من الله لا منها".. وقد صرّح الغزالي بأن المراد بها هنا "مناط الحكم"، و"باعث الشرع على الحكم"، كما صرّح بأنها "تراد لإثبات الحكم في غير محل النص، فإن لم يثبت بها حكم كانت باطلة لخلوها عن الفائدة"؛ وبأنها هي "الموجب لا بذاته، بل بِجَعْل الله تعالى".

ومن هذا كله يبدو أن عبارات الأصوليين -على كثرتها واختلافها- تدور حول معنيين للعلة: أنها موجب للحكم لا بذاتها، وأنها علامة وأمارة عليه، وكلا المعنيين صحيح، وإن كان الأول أكثر اتفاقًا مع ما نريده بها هنا؛ لأن كونها باعثًا وداعيًا لشرع الحكم - كما يرى الآمدي - قد فُسِّر بأن شَرْعَ الحكم بناءً عليها يَتَرتَّبُ عليه جَلْبُ مصلحة قَصَدَ الشارع جَلْبَها، أو دفع مفسدة قصد الشارع دفعها، أو كما قال الغزالي: "لا ينطبق إلا على مقصود الشارع من شرعه الأحكام، الذي هو المصالح، كحفظ النفوس في شرع القصاص، وحفظ العقول في شرع الحدّ في الشرب". وهكذا تبدو العلة والحكمة شيئًا واحدًا؛ لأن الحكمة هي ما يترتب على شرع الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، أو هي الباعث على الحكم..

28- وهنا نجد الأصوليين يبادرون إلى اشتراط أن تكون العلة وصفًا ظاهرًا منضبطًا غير ملغى؛ إذ الوصف الخفي، أو غير المنضبط لا يُعْلَم، فكيف يعلم به حكم؟ وحقيقةً ليس الوصف الظاهر هو نفس العلة، فهو مظنتها فقط، لكنهم اصطلحوا على تسميته علة... وإذا كانت المصلحة هي التي توجب الحكم - فإنها سر قد لا يطلع عليه أحد، ولهذا علل بالوصف الذي هو مظنتها، كما قال الغزالي.

وقد اكتفى الأصوليون في علة القياس بشرط سلبي هو ألا تكون ملغاة، غير أنهم عندما تحدثوا عن اعتبار الوصف المناسب - وهو مدلول العلة عندهم كما سبق - نبّهوا إلى أن اعتباره بأنواعه كلها إنما يتلقى عن الشارع، ويعني هذا أن الشرط السلبي في العلة -وهو ألا تكون ملغاة- غير كاف لاعتبارها، فهل يمثّل هذا التناقض مذهبهم إزاءها؟ أم تراهم عَنَوا بالتلقي عن الشارع نفس الشرط السلبي، وهو عدم الإلغاء، فخلصوا

([1]) تستطيع أن تقرأ من نماذج هذا الاضطراب ما كتبه الشيخ ابن الحاجب وشراح مختصره (359/2)، وسعد الدين التفتازاني في التلويح على التوضيح (391/3-395)، وقد استخرجت منه جدولاً يوضح أن في عبارته تناقضًا، لا اضطرابًا فقط، وتحققت من سلامة عبارته طباعة بمراجعة طبعتين منه، وهذا هو:

المناسب

معتبر شرعًا | غير معتبر شرعًا (وهو المرسل)

[بنص أو إجماع المؤثر] | بترتيب الحكم على وفقه فقط | علم إلغاؤه وهو مردود اتفاقًا | لم يعلم إلغاؤه

ثبت بنص أو إجماع:
1- اعتبار عينه في جنس الحكم
2- اعتبار جنسه في عين الحكم
3- اعتبار جنسه في جنس الحكم
[الملائم]

لم يثبت بأحدهما
[الغريب]

علم اعتبار عينه في جنس الحكم
أو اعتبار جنسه في عين الحكم
أو اعتبار جنسه في عين الحكم
[الملائم]
قبله إمام الحرمين...
واشترط الغزالي لقبوله شروطًا...

لم يعلم اعتباره
[الغريب]
وهو مردود اتفاقًا

بهذا – وإن لم يسلَّم – من التناقص؟.

29- بقي السبب، وهم يعرِّفونه –كالعلة– بالوصف الظاهر المنضبط، غير أنهم يفرقون بينهما بأن المناسبة ليست شرطًا فيه، مع أنها هي أساس العلة، ومن ثم نجد دلوك الشمس سببًا للأمر بإقامة الصلاة في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء:78]، ونجد شهود هلال رمضان سببًا لوجوب صومه في قوله ﷻ: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة:185]، مع أنه لا مناسبة بين السبب والحكم الذي ترتب عليه في الموضعين، ونجد الإيجاب والقبول في المعاوضات المشروعة من بيع وسَلَم وإجارة علة وسببًا؛ لوجود المناسبة بين هذا الوصف الظاهر المنضبط، وبين ترتب أحكام هذه العقود عليها.

30- وتوضيحًا للفرق بين مدلولات هذه المصطلحات، نقدم هذا المثال:

من الحدود المطلوبة شرعًا جلد القاذف، والزاني، وشارب الخمر، وقطع يد السارق، والقصاص من الجاني إذا قتل عمدًا عدوانًا.

فأما الوصف الظاهر المنضبط فيها فهو القذف، والزنى، وشرب الخمر، والسرقة، والقتل العمد العدوان، إذا ثبت كل منها للحاكم بإحدى طرق الإثبات؛ فكل منها سبب للحكم الذي رتب عليه: من جلد أو قطع يد أو قصاص.

وأما الحكمة –أو المصلحة التي يريد الشارع تحقيقها بشرع هذه الحدود– فهي صون الأعراض، والعقول، والأموال، والأنفس.

وحيث إن هذه المصلحة يُرجى تحققها إذا نيطت بهذه الجرائم حدودها – اعتبروا وقوع القذف، والزنى، وشرب الخمر، والسرقة، والقتل العمد العدوان علة لهذه الحدود، أو وصفًا مناسبًا.

وسواء أكان تحقق المصلحة إذ نفِّذ الحدُّ مظنونًا أم مشكوكًا فيه أم موهومًا – فإن الحكم يرتبط بعلته، وهي وقوع هذه الجرائم، لا بحكمته التي هي صون الأعراض،... إلخ؛ لاحتمال تخلف هذه الحكمة، حتى حين يغلب الظن بترتبها على الحكم.

31- وهنا، نعرض لمذاهب الأئمة الأربعة في المناسب المرسل، فنقف عند كل مذهب وقفة عابرة، راجين أن يوفقنا الله – بين الأقوال الكثيرة المتضاربة – إلى حقيقة ما رآه كل إمام، وما عسى أن يكون لأصحابه من رأي حتى نهاية القرن السابع؛ فإن جديدًا قد ظهر مع بداية القرن الثامن، هو الذي نفرد هذه الرسالة للتعريف بصاحبه، ثم لعرضه، ومناقشته، وتتبعه، واستخلاص نتائجه...

32- ونبدأ من هؤلاء الأئمة بالشافعي (محمد بن إدريس المتوفى سنة 204هـ)؛ لأنه أول من ألف في أصول الفقه ، وما تزال (الرسالة) التي كتبها في هذه الأصول هي أول مرجع فيها، ولأنه – من بين الأئمة الأربعة – الوحيد الذي دون أصول مذهبه في كتاب.

ولعلّ منشأ عدم اعتداده بالمصلحة المرسلة – وهي عنده من الاستحسان الذي شدد النكير على من يقول به – أن القول بها قول بأن الله تعالى ترك بعض مصالح خلقه، فلم يشرع من الأحكام ما يحققه لهم، أو يحفظه عليهم، وهذا يناقض قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة:36]، قال: "فليس تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصًّا أو جملة"[1]، غير أن هذا الكلام يوحي بأن المصلحة المرسلة هي – في نظره

([1]) الأم (298/7).

– مصلحة ليس لها شاهد من الشرع ولو جملة، أو هي – كما وصفها الغزالي، وهو يحدد المراد بها–: "كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فُهم من الكتاب والسنة والإجماع ، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع..."[1]، مع أن هذا لا يبدو مرادًا بالمصلحة المرسلة؛ إذ المراد بها "تلك المصلحة المعتبرة شرعًا، التي بنيت على وصف مناسب – في فعل منصوص، أو غير منصوص على حكمه – لم يشهد الشارع باعتباره ولا إلغائه"[2].

([1]) المستصفى (310/1).
([2]) أصول التشريع الإسلامي ص82، 83.

وإذًا، فالشافعي لا ينكر اعتبار المصالح، وإنما ينكر اعتبار الأهواء أو الشهوات التي بدت في صورة المصالح[1]، وما دامت المصالح المرسلة ليست أهواء؛ لأن أصولها معتبرة، وقد بنيت هي بذاتها على مناسب مرسل؛ لأنها ليست لها نظائر تشـــترك معها في علة الحكم بخصوصها- أقول: ما دامت المصالح المرسلة، كذلك فالشـــافعي لا ينكر اعتبارها، ولا يشدد النكير على من يعتبرها.

33- وكالشافعي في هذا من أتباع مذهبه إمام الحرمين الجويني، وهو من هو في علمه وسعة اطلاعه والثقة به، والغزالي وهو حجة الإسلام المجتهد الذي يعتمد عليه، ويرجع إلى كتبه الشافعية وغيرهم، وعز الدين بن عبد السلام المصري، المجتهد الشجاع الذي لم يكن يبالي في سبيل الحق شيئًا، ولم يكن يرهب سلطانًا أو قوة...

أما الجويني فحيث يقول، وهو يعد مذاهب الفقهاء في الاستدلال: "وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة ﷺ إلى اعتماد الاستدلال، وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح شبيهة بالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارة في الشريعة". ثم حيث يقول بعد هذا: "والمذهب الثالث – وهو المدون من مذهب الشافعي – التمسك بالمعنى، وإن لم يستند إلى أصل ، على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة، وحيث يقول: "ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقًا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإن عدمها التفت إلى أقرب الأصول شبهًا بها، كدأبه؛ إذ قال: "طهارتان فكيف تفترقان؟ ولابد في التشبيه من الأصل"[2] اهـــ.

فهو يشترط في المصلحة، لكنه الاشتراط الذي يؤكد حقيقتها، ولا يخرج فردًا من أفرادها. فكأنه يشترط ليشرح المصلحة، لا ليخصصها.

وهو يصف التمسك بالمعنى القريب من معاني الأصول الثابتة –وإن لم يستند إلى أصل– بأنه هو المعروف المدون في مذهب الشافعي.

وأخيرًا يحكم بأن الشافعي كان ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، وأن كلامه لم يكن متعلقًا بأصل، كما يرى من يتتبعه.

34- وأما الغزالي فهو يقرر أن المصالح تخصص العموم دون إنكار من أحد؛ إذ يقول: "فإن قيل: "... فالزنديق المتستر إذا تاب فالمصلحة في قتله وألا تقبل توبته. وقد قال ﷺ: "**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله**"[3]، فماذا ترون؟ قلنا: هذه المسألة في محل الاجتهاد، ولا يبعد قتله؛ إذ وجب بالزندقة قتله. وإنما كلمة الشهادة تُسقط القتل في اليهود والنصارى؛ لأنهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة، والزنديق يرى التقية عين الزندقة، فهذا لو قضينا به، فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم، وذلك لا ينكره أحد"[4].

كذلك يرى الغزالي أن المناسب الغريب في محل الاجتهاد، وأنه لا بعد في أن يغلب على ظن بعض

([1]) يمكن التمثيل لهذا بالمصلحة التي ادعى الحنفية ترتبها على اعتبار الطلاق بائنًا إذا كان يلفظ من ألفاظ الكناية؛ فقد رأوا أن الزوج كما يحتاج إلى طلاق رجعي يتدارك بالرجعة فيه ما فرط منه _ يحتاج إلى طلاق يفطم به نفسه عن المرأة، إذا رأى المصلحة في إبانتها، وخاف أن يحن إليها قبل أن تنتهي عدتها. ورأى الشافعي أن هذه الرغبة من الزوج –ولا نسميها مصلحة– تناقض رغبة الشارع؛ إذ المصلحة التي اعتبرها الشارع هنا هي المراجعة لا الإبانة، ومن ثم قرر أن الطلاق البائن إنما هو الطلاق قبل الدخول، أو على مال، أو المكمل للثلاث.. (وانظر: عيون المسائل الشرعية ص324، 325).

([2]) ورقة 331 من البرهان، له.

(3) أخرجه البخاري (1400)، ومسلم (20) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(4) المستصفى (298/1، 299).

المجتهدين، ولا يدل دليل قاطع على بطلان اجتهاده، مع أنه فسر هذا النوع من المناسب بأنه هو "الذي لم يظهر تأثيره، ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع"[1].

35- وأما عز الدين بن عبد السلام، فهو يقول: " لو عم الحرام في بلدة بحيث لا يوجد فيها حلال - جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورة؛ لأنه لو وقف عليها لأدى إلى ضعف العباد، واستيلاء الكفار، وأهل العناد على بلاد الإسلام، ولا نقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام"[2]... ويقول: "ومن يتتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد - حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع، ولا نص، ولا قياس خاص؛ فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك"[3]... فتأمل قوله: "ولا يقف تحليل ذلك على الضرورة"، ثم قوله: "وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص؛ فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك" - يظهر لك أنه يرى رأي إمامه في المصلحة، وأن القياس عنده نوعان: أحدهما خاص، وهو الذي تجمع فيه بين النظيرين علة خاصة، والثاني عام، وهو الذي يندرج تحت علة عامة هي الحكمة أو المصلحة.

36- على هذا النحو يعالج قدامى الشافعية رعاية المصلحة، فيؤكّدون أن الشارع قد راعى المصالح جميعها، ثم يحتِّمون رعاية كل مصلحة جزئية لم يراعها الشارع بذاتها، ما دامت مصلحة فعلاً؛ لأن فهم نفس الشرع يوجب هذه الرعاية.

أما المتأخرون من فقهاء الشافعية - فيدَّعون أن إمامهم لم يقل بالمصالح، وأن الجويني يوافق مالكًا في القول بها، ناسين أن في مذهبهم فروعًا كثيرة لا مستند لها إلا رعاية المصلحة، وأنهم مهما يقولوا في تعليل عدول الإمام عن مذهبه القديم إلى مذهب آخر جديد بعد أن قدم مصر فليسوا مستطيعين أن ينكروا أن المصلحة - كما رأى صورها في مصر - تختلف عما رآها عليه في بغداد، وأن هذا كان أحد الأسباب التي عدَّل على ضوئها بعض آرائه، وغَيَّر فيها.

---

(1) انظر في: (298/2) تعريفه للمناسب الغريب، وفي الصفحة التالية لها رأيه فيه كما نقلناه عنه هنا. ثم اقرأ قوله (311/1): "وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودًا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجًا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسًا بل مصلحة مرسلة؛ إذ القياس أصل معين، وهذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحدة، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات؛ ولذلك تسمى مصلحة مرسلة، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في إثباتها، بل يجب القطع بكونها حجة، وحيث ذكرنا خلافًا، فذلك عند تعارض مصلحتين في إثباتها، بل يجب ترجيح الأقوى" _ فستخرج من هذه الأقوال برأيه واضحًا.

على أنه قد اشتهر عنه أنه يفيد اعتبار المصلحة المرسلة بأن تكون ضرورية قطعية كلية، وهي في نظري شروط؛ لتقديم هذه المصلحة على النص عنده، لا لمجرد اعتبارها، كما يتضح من تأمل قوله (293/1): "الواقع في الرتبتين الأخريين -يعني الحاجيات والتحسينيات- لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل، إلا أن يجري مجرى وضع الضرورات، فلا بُعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد الشرع بالرأي فهو كالاستحسان، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس... أما الواقع في رتبة = = الضرورات فلا بُعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين"؛ فإنه يقبل الاجتهاد في المصالح الضرورية دون أن يشهد لها أصل، ويمثل لها بمثال التترس المشهور، وقد عارضت فيه المصلحة النص عنده. انظر: فقرة 173 من هذه الرسالة فستجد هناك رأينا في مثال التترس، وأن الذي فيه هو تعارض مصلحتين، لا مصلحة ونص.

(2) قواعد الأحكام (180/2).

(3) قواعد الأحكام (181/2) و في نفس الجزء يبين الأدلة، ويذكر منها الاستدلالات المعتبرة، ثم يقول: "فليس لأحد أن يستحسن، ولا يستعمل مصلحة مرسلة، [ص153]... ومن مجموع عبارتيه، ومن ذكره الاستدلالات المعتبرة ضمن الأصول المسلمة هنا نخرج بأن المصلحة المرسلة التي ليس لنا أن نستعملها هي الهوى أو الغرض الشخصي...

37- وهذه بعض الفروع التي أفتى فيها الشافعية مراعين للمصلحة، دون اعتماد على النص والإجماع والقياس، بل دون موافقة لها أحيانًا:

يجوّز للشافعية إتلاف الحيوان الذي يقاتل عليه الكفار، وإتلاف شجرهم ونباتهم أيضًا؛ لحاجة القتال والظفر بهم، مع أنه ليس في هذا نص صريح. ويجوّزون كذلك أخذ نبات الحرم لعلف البهائم؛ لما يلحق الحجيج من الحرج لو لم يبح لهم، في حين نهى عنه الرسول ﷺ نهيًا صريحًا[1]. ولا بأس عندهم بتضبيب الإناء بالفضة؛ للحاجة دون ضرورة، مع عموم النهي عن استعمال الفضة، كذلك يفتون بجواز ضمان الدرك مع مخالفته للقياس، ويعللون ذلك بحاجة الناس إلى معاملة من لا يعرفونه. ويفتون بالأكل من الغنيمة في دار الحرب، مع ورود النهي عن الانتفاع بها قبل القسمة، مستندين في ذلك إلى الحاجة، وقد أطلقوا الجواز، فلم يقيدوه بحال الضرورة[2]. وهكذا...

38- بقي أن ننظر فيما زعمه الآمدي من أن اعتبار المناسب المرسل يؤدي إلى محال؛ إذ قال: "فالمصالح على ما بينا منقسمة إلى ما عُهد من الشارع اعتبارها، وإلى ما عهد منه إلغاؤها. وهذا القسم (يعني المرسل) متردد بين ذينك القسمين، وليس إلحاقه بأحدهما أولى من الآخر، فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار يعرِّف بأحدهما من قبيل المعتبر دون الملغي".

"فإن قيل: ما ذكرتموه فرع تصور وجود المناسب المرسل، وهو غير متصوَّر؛ لأننا أجمعنا على أن ثم مصالح معتبرة في نظر الشارع، في بعض الأحكام، وأي وصف قُدر من الأوصاف المصلحية، فهو من جنس ما اعتبره؛ وكان من قبيل الملائم الذي أثَّر جنسه في جنس الحكم، وقد قلتم به – قلنا: وكما أنه من جنس المصالح المعتبرة، فهو من جنس المصالح الملغاة، فإن كان يلزم من كونه من جنس ما اعتُبر من المصالح أن يكون معتبرًا فيلزم أن يكون ملغًى؛ ضرورة كونه من جنس المصالح الملغاة، وذلك يؤدي إلى أن يكون الوصف الواحد معتبرًا ملغًى بالنظر إلى حكم واحد، وهو محال. وإذا كان كذلك، فلابد من بيان كونه معتبرًا بالجنس القريب منه؛ لنأمن إلغاءه، والكلام فيما إذا لم يكن كذلك[3]" اهـ.

وأول ما نلحظه في عبارته أنه قد وقع فيما فر منه؛ إذ حَكم بإلغاء المناسب المرسل؛ ذلك أن هذا الإلغاء – هو أيضًا – ترجيح بلا مرجح. ويمكن أن يقال بناء عليه: "فإن كان يلزم من كون المناسب المرسل من جنس ما أُلغي من المصالح أن يكون ملغًى – فيلزم أن يكون معتبرًا ضرورة كونه من جنس المصالح المعتبرة، وذلك يؤدي إلى أن يكون الوصف الواحد ملغى معتبرًا بالنظر إلى حكم واحد، وهو محال".

والشيء الثاني الذي توحي به عبارته هو أنه يعتبر إلغاء المناسب هو الأصل، مع أن الأصل هو الاعتبار لا الإلغاء. إنه يقول: "فلابد من بيان كونه معتبرًا بالجنس القريب منه؛ لنأمن إلغاءه"، ويعني هذا أن كل وصف مناسب ملغًى عنده ما لم يعتبر بجنسه القريب؛ لأن الإلغاء هو الأصل.

والواقع – بعد هذا – أنه ليس في اعتبار المناسب المرسل ترجيح بلا مرجح، ولا محالٌ؛ لأنه ما دام اعتبار المصالح في الشريعة هو الأصل، والإلغاء عارض عليه – فالمسكوت عنه حريٌّ أن يلحق بالأصل، وحسبنا هذا

---

(1) انظر: صحيح البخاري (1349)، ومسلم (1353).
(2) انظر في هذه الفروع: الأشباه والنظائر للسيوطي ص60، 61.
(3) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (216/4، 217).

مرجحًا[1].

وهكذا يخلص لنا أن رعاية المصالح من أصول التشريع في مذهب الشافعي مهما أنكر ذلك المتأخرون من فقهاء المذهب، ومهما كان نصيب هذا الإنكار من الاشتهار.

39- ويبدو موقف الإمام أبي حنيفة من المصلحة المرسلة شبيهًا بموقف الشافعي منها؛ فإن كلا الإمامين قد اشتهر عنه أنه لا يقول بها، وإن لم يكن هذا موضع اتفاق، وكلا الإمامين لم يعدها ضمن الأصول التي بنى عليها مذهبه؛ إذ لم يذكرها الشافعي في الرسالة، ولم يصرح أبو حنيفة، وهو يفتي بأنه قد بنى على رعايتها أحكامًا، غير أن موقف كليهما من الاستحسان – على تضاده – قد انتهى بكليهما إلى قبولها؛ فالشافعي إذ يرفضه بشدة، ويرى أنه تلذُّذ، وأن من استحسن فقد شرّع – يفسر الاستحسان بما يخرجها من دائرته؛ إذ يقرر أن المصالح التي تندرج رعايتها تحت الاستحسان هي: "المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشارع" وما كانت المصلحة المرسلة كذلك قط، وأبو حنيفة إذ يقبله ويكثر منه يفسره بما يجعل رعاية المصلحة أحد أنواعه، أو هكذا أفتى هو، وقرر أصحابه وتابعوه من بعد.

40- والذي لا شك فيه أن بين الفتاوى التي رويت عن الإمام وصاحبيه، وبعض المجتهدين من رجال مذهبه – فتاوى قامت على رعاية المصلحة وحدها؛ فقد روى أبو يوسف عن الإمام: " وإذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فعجزوا عن حمله _ ذبحوا الغنم، وحرقوا المتاع، وحرقوا لحوم الغنم؛ كراهية أن ينتفع بذلك أهل الشرك"[2]، وهي فتوى ملحوظ فيها رعاية مصلحة المسلمين، بدفع المفسدة التي تترتب على ترك هذه الغنائم في أيدي أعدائهم، يتقوَّون بها.

41- كذلك روي عن الإمام أنه قال: "لا بأس بالصدقات كلها على بني هاشم"[3]، مع أن النبي ﷺ قال فيما روى عنه مسلم: "**إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد؛ إنما هي أوساخ الناس**"[4]، فقد رأى أن مصلحتهم – بعد أن انقطع عنهم نصيبهم من الخمس، وهو سهم ذوي القربى – في أن يحل لهم أخذ الزكاة والصدقة، ومن ثم أفتى به.. أو كما قال الطحاوي في شرح الآثار: ".. فلما انقطع ذلك -يعني سهم ذوي القربى- عنهم، ورجع إلى غيرهم بموت رسول الله ﷺ – حلّ لهم بذلك ما قد كان محرمًا عليهم، من أجل ما قد كان أحل لهم"[5]..

42- وهذا محمد بن الحسن يقرر أن أحكام المعاملات تدور مع المصلحة وجودًا وعدمًا؛ إذ يقول: "وأما تلقي السلع، فكل أرض كان ذلك يضر بأهلها فليس ينبغي أن يفعل ذلك بها، فإذا كثرت الأشياء بها حتى صار ذلك لا يضر بأهلها – فلا بأس بذلك إن شاء الله"[6]؛ ذلك أنه منع تلقي السلع في حال، وأجازه في حال أخرى، وليس

([1]) واضح أنه ليست هناك مصلحة ملغاة قط إلا المصلحة التي عارضتها مصلحة أخرى أقوى منها، أما المصالح التي يسمونها غريبة – وقد مثلنا لها – فهي ليست بمصالح في نظرنا، وإنما هي أهواء أو شهوات، فكون الأصل في المصالح هو الاعتبار ليس في حاجة إلى إثبات بعد ما قدمناه... (وانظر الأدلة التي ساقها الشاطبي لإثباته في: الموافقات (25/2) وما بعدها).

([2]) الرد على سير الأوزاعي ص83.

([3]) شرح معاني الآثار للطحاوي (31/1).

([4]) أخرجه مسلم (1072) من حديث المطلب بن ربيعة ﷺ.

([5]) نفس المصدر السابق.

([6]) التعليق الممجد، لعبد الحي اللكنوي ص336.

بين الحالين من فرق إلا أن الضرر متحقق في إحداهما دون الأخرى، فوجب أن يمنع الضرر؛ رعاية للمصلحة[1].

43- وفي فقه المذهب من هذه الفتاوى كثير، نذكر منه استحسان أبي يوسف توريث زوج المرتدة منها إذا ارتدّت في مرض موته، والمصلحة فيه معاملتها بنقيض مقصودها.

واستحسان بقاء عقد المساقاة بعد موت رَبِّ الأرض إذا كان الخارج بسرًا، وإن كره ورثته ذلك؛ حفظًا لمصلحة العامل في هذه الأرض، ودفعا للضرر عنه، وفتوى الصاحبين بتضمين الصناع إلا من شيء غالب، كالحريق الغالب، والعدو المكابر؛ رعاية لمصلحة الناس. إلى غير ذلك من الأحكام التي روعيت فيها المصلحة وحدها دون نَصّ، بل عورض النص في بعضها[2].

44- الاستحسان للمصلحة إذًا نوع من أنواع الاستحسان عند أبي حنيفة، وقد رأينا أمثلة له في الفقرات السابقة. وأمثال هذه الفتاوى التي لا عماد لها إلا رعاية المصلحة- كثير في كتب الفقه عند أبي حنيفة، وهو اتجاه لا يبدو عجيبًا من فقيه العراق الذي كان إذا قال: أستحسن، لم يلحق به أحد، كما وصفه محمد بن الحسن ﷺ.

وقد كان استحسان الإمام "منعًا للقياس من أن يكون تعميم علته منافيًا لمصالح الناس التي قام الدليل من الشارع على اعتبارها، أو مخالفًا للنصوص أو الإجماع، أو عندما تتعارض العلل الشرعية المعتبرة فيرجِّح أقواها تأثيرًا في موضع النـــزاع، وإن لم يكن هو الظاهر الجلي"[3]، فهي رعاية للمصلحة يسميها الحنفية استحسانًا.

وواضح أن تغيير الاسم لا يعني تغيير حقيقة المسمى، فليسموها ما شاءوا، ما داموا يبنون الأحكام على رعايتها؛ إذ هذا هو ما يهمنا تسجيله هنا.

45 – هكذا بنى الشافعي وأبو حنيفة أحكام الفروع على المناسب المرسل، فدلاّ بذلك على أن كلاًّ منهما قد اعتبر المصلحة أصلاً تشريعيًّا، وإن لم يذكرها ضمن أصول مذهبه...

أما مالك، إمام دار الهجرة، فإن للمصلحة المرسلة عنده شأنًا آخر؛ ذلك أنه بنى الأحكام عليها بوصفها أصلاً مستقلاً، ثم اعتدَّ بها مرة ثانية؛ إذ اعتبر الاستحسان القائم على رعايتها، ولكن بوصف المسائل التي استحسن فيها استثناء من أصل عام هو القياس... وقد أكثر من بناء الأحكام على المناسب المرسل، كما أكثر من الاستحسان الذي قال فيه: إنه تسعة أعشار العلم، فكان من الطبيعي أن يشتهر بها حتى يشيع أنه هو القائل بها وحده.

ثم كان من نتائج هذه الشهرة أن إمام الحرمين والغزالي عدَّا أمورًا جَوَّزاها، وأفتيا بها، وجسرا عليها قائلين: إنها للمصلحة المطلقة، بناءً على مذهب مالك، مع شدة إنكارهما للمناسب المرسل، ومع أن المالكية بعيدون

---

(1) لا يعترض على هذا بأن دليله هو حديث **"لا ضرر ولا ضرار"** فهو عمل بالنص؛ لأن هذا الحديث يضع المبدأ العام، وهذا المثل جزئية تندرج تحته، وفي الحديث نفي للضرر عمومًا لا لهذا الضرر بخصوصه، وهذا ما نعنيه بقولنا: إن المصالح المرسلة مصالح جزئية لم تعتبر بذواتها، وإن اعتبر جنسها العام.

(2) عارض الإمام النصوص التي تنهى عن إضاعة المال عندما أفتى بحرق المتاع ولحوم الغنم؛ حتى لا تقع في أيدي الأعداء، وعندما أفتى بجواز التصدق على بني هاشم، مع صراحة الحديث في تحريمه...

وقد صرح متأخرو الفقهاء من الحنفية بأن: " المشقة والحرج إنما يعتبر في موضع لا نص فيه، وأما مع النص بخلافه فلا" وانظر المبسوط للسرخسي في غير موضع، وشرح الكنـــز للزيلعي (303/1)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (117/1).

(3) أبو حنيفة، لأستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة ص324، وفي ص328 من "مالك" له أيضًا يقول وهو يتحدث عن الفقه الحنفي، وموقفه من رعاية المصلحة التي يسلك فيها سبيل الاستحسان: "والاستحسان من غير نص أو قياس خفي أخذ بالمصلحة".

عنها[1].

كذلك كان من نتائجها أن الشاطبي المالكي وجد نفسه مضطرًّا إلى الدفاع عن إمامه، بإثبات أنه كان متبعًا، حتى ليخيل للبعض أنه كان مقلدًا لمن قبله، بعد أن "استشنع العلماء كثيرًا من وجوه استرساله، زاعمين أنه خلع الربقة، وفتح باب التشريع"[2].

46- وقد يبدو عجيبًا بعد هذا أن نجد من بين العلماء من يقطع بأن مالكًا لم يعتدَّ بالمصلحة المرسلة، أو من يشك في اعتداده بها.

ولعل مصدر هذا القطع – وبخاصة من مالكيّ كابن الحاجب – ما أفتى به إمام الحرمين والغزالي مما لا يقول به المالكية، بل لعله لم يقصد إلا هذا، وإلا فكيف استباح لنفسه أن يقول عنها: "لنا لا دليل، فوجب الرَّدُّ"[3].

أما الشك في قول مالك بها، فيصرح به الآمدي الشافعي؛ إذ يقول: "قد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك بها، وهو الحق، إلا ما نقل عن مالك أنه يقول بها، مع إنكار أصحابه لذلك عنه، ولعل النقل إن صحّ عنه فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعًا"[4]، ولسنا ندري كيف يُعتبر قائلاً بالمصلحة إذا لم يعتبر منها إلا الضروري الكلي القطعي؟.. وهل يعني إنكار جماعة من المالكية لقوله بها أنه لم يقل بها فعلاً؟.

47- الحقيقة إن كلا الطرفين قد بالغ، فجاءت الصورة التي قدم فيها مذهب مالك غير دقيقة... أما أولئك الذين أنكروا قوله بالمصلحة أو شككوا فيه – فقد فاتهم أن هنالك أدلة قوية على عكس ما ذهبوا إليه. وأما أولئك الذين قرروا قبوله لها بإطلاق – فقد فاتهم أن هناك شروطًا لابد من توافرها فيها؛ حتى تبنى الأحكام على رعايتها.

ونحن نقدم أولاً أدلة المالكية على اعتبار المصلحة المرسلة أصلاً في مذهبهم، وثانيًا ما رأوا أن يقيدوا به تلك المصلحة من شروط يجب أن تتوافر فيها حتى يعتبروها، وثالثًا بعض الفتاوى التي لا سند لها عندهم إلا رعاية المصلحة؛ لنرى إلى أي مدى طبق المالكية هذا الأصل، وبنوا عليه الأحكام...

48- أما الأدلة فهذه هي:

الأول: أن الشريعة إنما جاءت؛ لتخرج المكلفين عن داعي أهوائهم، ولا يجتمع هذا المعنى مع فرض وضعها على وفق أهواء النفوس، فهي إذًا تراعي المصالح التي يقوم بها بناء المجتمع؛ ضرورة أنها تخالف الأهواء: ﴿وَلَوِ

([1]) ذكر ذلك القرافي في شرح تنقيح الفصول في علم الأصول (211/2).

([2]) انظر: الاعتصام له (311/2، 312). وقد قيد استرسال مالك في اعتبارها بقوله: "نعم، مع مراعاة مقصود الشارع، ألا يخرج عنه، ولا يناقض أصلاً من أصوله" ثم أكد أن إمامه لم يكن مبتدعًا بما حشد من شهادات الأئمة؛ فأحمد بن حنبل قال – فيما حكي عنه –: "إذا رأيت الرجل يبغض مالكًا، فاعلم أنه مبتدع"، وأبو داود قال: "أخشى عليه البدعة" يعني المبغض لمالك، وابن مهدي قال: "إذا رأيت الحجازي يحب مالك بن أنس فاعلم أنه صاحب سنة، وإذا رأيت أحدًا يتناوله فاعلم أنه على خلاف السنة"، وهكذا...

([3]) شرح مختصر المنتهى وحواشيه (289/2).

([4]) الإحكام له (216/4)، وقد نقل عنه عبارته كاملة أستاذنا الجليل الشيخ أمين الخولي في كتابه "مالك بن أنس: ترجمة محررة" (ص735) واستند إليها في الاطمئنان إلى أن مالكًا لا يقول= =بالمصالح المرسلة إلا في نقل موهن، مقيد بحالة دقيقة، ثم عزز ذلك بعدُ بأن معالم التفكير عند الإمام تهدي إلى التريث، وحالة بيئة الحجاز وعصر الشيخ لا يعينان على الكثير من هذا الاتجاه الاستحساني لشيء لم يعرف تحسين الشرع له، انظر: (736/3)، ولعل عدّ الأستاذ للآمدي من وجوه الحنفية في موضعين سهو سبق به القلم؛ فإن الآمدي من وجوه الشافعية كما أسلفنا، لا نعلم في هذا خلافًا.

اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون:71].

والثاني: أن العقلاء قد اتفقوا في الجملة، ومنذ أقدم العصور، على أن المعتبر في كل أمر شيبت فيه المنفعة بمضرة ، أو حُفت فيه المضرة بمنفعة – وجميع الأمور كذلك – إنما هو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، وقد جاء الشرع فبيَّن هذا كله، وحَمَل المكلفين عليه طوعًا أو كرهًا؛ ليقيموا أمر دنياهم لآخرتهم...

والثالث: أن الشأن في معظم المنافع والمضار أن تكون إضافية لا حقيقية، فهي منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت. فالأكل والشرب مثلاً منفعة للإنسان ظاهرة، ولكن عند وجود داعية الأكل، وكون المتناوَل لذيذًا طيبًا لا كريهًا ولا مرًّا، وكونه لا يولِّد ضررًا عاجلاً ولا آجلاً، وجهة اكتسابه لا يلحق بها ضرر عاجل ولا آجل، ولا يلحق غيره بسببه أيضًا ضرر عاجل ولا آجل، وهذه الأمور قلّما تجتمع؛ فكثير من المنافع تكون ضررًا على قوم لا منافع، أو تكون ضررًا في وقت أو حال، ولا تكون ضررًا في آخر، وهذا كله بيِّن في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة، لا لنيل الشهوات، ولو كانت موضوعة لذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء، لكن ذلك لا يكون، فدل على أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء.

والرابع: "أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به، تضرر آخر لمخالفة غرضه، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض، وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقًا، وافقت الأغراض أو خالفتها"[1].

49- وأما الشروط التي يتمسك المالكية بتوافرها في المصلحة، حتى يبنوا الأحكام على رعايتها فهي ثلاثة:

أحدها: الملاءمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من دلائله.

وثانيها: أن تكون معقولة في ذاتها، جرت على المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول.

وثالثها: أن يكون في الأخذ بها حفظ أمر ضروري أو رفع حرج لازم في الدين؛ لقوله تعالى: **﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾** [الحج:78][2].

50- وأما الفتاوى التي بُنيت على رعاية المصلحة في المذهب فكثيرة، من بينها تنصيب الأمثل من غير المجتهدين إمامًا إذا لم يوجد مجتهد؛ لأن ترك الناس دون إمام فوضى تبعث على الهرج والفساد، وليس في تنصيب مثله إمامًا من فساد إلا فوت الاجتهاد، والتقليد كاف حينئذ[3].

ومن بينها إجازة المالكية بيعة المفضول، وهو الذي يوجد من هو أولى منه بالخلافة؛ لأن بطلانها يؤدي إلى فساد واضطراب في الأمور، وإلى عدم إقامة مصالح الناس في الدنيا، وفوضى ساعة يُرتكب فيها من المظالم ما لا يرتكب في ظلم سنين. وقد أثر عن مالك أنه قال في عدم عهد عمر بن عبد العزيز بالخلافة من بعده إلى رجل صالح: "إنما كانت البيعة ليزيد بن عبد الملك من بعده، فخاف عمر إن ولّى رجلاً صالحًا ألا يكون ليزيد بد من القيام، فتقوم فتنة، فيفسد ما لا يصلح"[4].

---

(1) انظر في هذه الأدلة الأربعة: الموافقات للشاطبي (25/2-27).

(2) وانظر في هذه الشروط الثلاثة: الاعتصام للشاطبي (307/2-314). وقد ذكرها هناك نتائج للأمثلة العشرة التي أوردها أدلة على رعاية الصحابة للمصلحة.

(3) راجع: الاعتصام (302/2-303).

(4) نفس المصدر (303/2-306).

وواضح في أن المثالين أخذا بالمصلحة وحدها.

ومن بينها كذلك جواز قتل الجماعة بالواحد؛ إذ القتيل معصوم وقد قُتِل عمدًا؛ فإهداره داع إلى خرم أصل القصاص، واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السعي بالقتل، إذا علم أنه لا قصاص فيه، ومن ثم كانت المصلحة في تنـــزيلهم منـــزلة الشخص الواحد وقتلهم به[1].

ومنها أنه إذا خلا بيت المال، أو ارتفعت حاجات الجند وليس فيه ما يكفيهم – فللإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيًا لهم في الحال، إلى أن يظهر مال في بيت المال، أو يكون فيه ما يكفي، ثم له أن يجعل هذه الوظيفة في أوقات حصاد الغلات وجني الثمار؛ لكيلا يؤدِّي تخصيص الأغنياء إلى إيحاش قلوبهم... ووجه المصلحة في هذا أن الإمام العادل لو لم يفعل ذلك لبطلت شوكته، وصارت الديار عرضة للفتن[2]...

ومنها إجازة شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح، مع أن العدالة شرط فيها، ومن شروط العدالة البلوغ... قال ابن رشد: "وإجازة مالك لذلك هو من باب إجازة قياس المصلحة"[3]...

51- ولكن ثمت طائفة من فتاوى مالك خصصت النص بالمصلحة، كفتواه ﷺ بعدم وجوب الإرضاع على الزوجة الشريفة التي تتضرر به؛ حتى لا يلحقها أذى من تعير أو أنفة زوج مثلاً، مع أن آية: ﴿**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ**﴾ [البقرة:233]، صريحة في وجوب الإرضاع على الوالدات دون استثناء.... وفتواه بسجن المتهم بالسرقة وضربه تعذيبًا له حتى يقر؛ مراعاةً لمصلحة أصحاب الأموال الذين لا يتمكنون من إقامة البينة على السارق، مع أن حديث "**واليمين على من أنكر**"[4] عام كما هو واضح... وفتواه بتضمين الأجير المشترك وإن لم يكن صانعًا؛ إذ الأجراء مؤتمنون بالدليل، لا بالبراءة الأصلية... وفتواه في المرأة تطلّق وهي حائض ثم ينقطع حيضها قبل سن اليأس، بأن تنتظر الأشهر التسعة – مدة الحمل الغالبة –، ثم تنتظر بعد ذلك ثلاثة أشهر هي عدتها، مع أنها ليست من ذوات الأشهر؛ إذ لو بقيت منتظرة دون زوج حتى تحيض أو تبلغ سن اليأس لتضررت، وكانت عرضة للزلل[5]... فهل تعني هذه الفتاوى ومثيلاتها أن مالكًا يقدم رعاية المصلحة على النص؟..

إن ابن العربي يصرح بهذا، ولكنه يسميه استحسانًا[6]، وهذا هو الذي يتفق ونظرة المالكية إلى الاستحسان والمصلحة؛ فإن الاستحسان عندهم استثناء من أصل عام قد يكون القياس. أما المصلحة فهي أصل عام مستقل، تبنى عليه أحكام عامة لا استثناء فيها، وما دام الاستحسان سبيلاً من سبل رعاية المصلحة، وما دام مالك كان يكثر منه ويصفه بأنه تسعة أعشار العلم[7] – فلعله قد وضح إلى أي مدى يقوم مذهب مالك على رعاية المصلحة.

52- ومع ذلك يقرر الشاطبي أن رعاية المصلحة عند مالك قد ترجع إلى حفظ أمر ضروري من باب "ما لا يتم

---

(1) نفس المصدر (301/2، 302).

(2) نفس المصدر ص295-298.

(3) انظر: بداية المجتهد له (384/2).

(4) أخرجه الدارقطني (110/3) من حديث أبي هريرة ﷺ، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى (252/10) من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما. وقد حسنه النووي وابن الصلاح كما في جامع العلوم لابن رجب (310/1).

(5) النفراوي في شرح رسالة أبي زيد (221/2).

(6) الشاطبي في الموافقات (116/4، 117).

(7) انظر: (16/6) من الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، وعبارته: "روى العتبي محمد بن أحمد، قال ثنا أصبع بن الفرج، قال: سمعت ابن القاسم يقول: قال مالك "تسعة أعشار العلم الاستحسان" اهـ.

الواجب إلا به فهو واجب"، وهي إذًا من الوسائل. وقد ترجع إلى رفع حرج لازم في الدين، وهي حينئذ من باب التخفيف، ثم يقول: "وعلى كل تقدير فليس فيها ما يرجع إلى التقبيح والتزيين ألبتة"[1]. ويقتضينا هذا أن نتحدث في إيجاز عن أنواع المصلحة من حيث مقدار الحاجة إليها.

والذي أثبته الاستقراء أن المصالح التي يراد حفظها بالشرائع لا تعدو ثلاثة أنواع:

المصالح الضرورية: وهي التي تتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية، وتنحصر في المحافظة على خمسة أمور، هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والتكاليف تتجه في المحافظة عليها وجهتين:

الأولى: إقامة هذه الضروريات بتحقيق أركانها وتثبيت قواعدها.

والثانية: درء الخلل الواقع أو المتوقع فيها.

فأصول العبادات شُرعت لإقامة الدين، والعادات – من تناول المأكل والمشرب والملبس والمسكن – شرعت لإقامة النفس والعقل بوساطة العادات، والعقوبات بجميع أنواعها شرعت لدرء الخلل الواقع أو المتوقع في ذلك كله.

المصالح الحاجية: وهي ما يحتاج إليها الناس لرفع المشقة، ودفع الحرج عنهم، فلا تختل بفقده حياتهم، بل يصيبهم حرج ومشقة، فالرُّخَص المخففة في العبادات كإفطار المسافر في نهار رمضان، وإباحة الصيد والتمتع بما حل من لذة المأكل والمشرب ونحوها – في العادات... وإباحة السَّلَم، والاستمتاع، والمزارعة والمساقاة ونحوها، وإباحة الطلاق؛ دفعًا لضرر الزوجة الفاسدة – في المعاملات... وتضمين الصناع، وضرب الدية على العاقلة، والقسامة ودرء الحدود بالشبهات، ونحوها – في باب العقوبات... كل ذلك مصالح حاجيَّة شُرعت لدفع الحرج عن الناس، بالتيسير عليهم.

المصالح التحسينية: وهي ما يرجع إلى اجتناب ما تأنفه العقول الراجحات، وإلى الأخذ بمحاسن العادات وما تقتضيه المروءات. ومثالها في العبادات ستر العورات، وفي العادات تجنب الإسراف، وفي المعاملات الامتناع عن بيع النجاسات، وفي العقوبات منع المُثلة والغدر، وهكذا[2].

53- ولكل من هذه الأنواع الثلاثة مكملات:

"ففي الضروريات: لما شرعت الصلاة لحفظ الدين شُرِع مكملاً لذلك إعلان الصلاة وإقامتها جماعة، ولما شرع القصاص لحفظ النفس شرعت المماثلة مكملة لذلك؛ حرصًا على بلوغ المقصود من غير إثارة للعداوة. ولما شرع الزواج وحرم الزنا محافظة على النسل – شرع مكملاً لذلك اعتبار الكفاءة بين الزوجين؛ لأنه أدعى إلى حسن العشرة، وحرمت الخلوة بالأجنبية؛ سدًا للذريعة".

"وفي الحاجيَّات: لما أبيح قصر الصلاة للسفر كمل ذلك بجواز الجمع بين الصلاتين، ولما أبيح تزويج الصغير والصغيرة كمل ذلك باشتراط الكفاءة ومهر المثل. ولما أبيح البيع كمل ذلك بمشروعية الشهادة عليه، وهكذا".

"وفي التحسينيات: لما وجبت الطهارة كمل ذلك بما ندب فيها من المستحبَّات، ولما شرعت الأضحية كمل

---

(1) انظر: الاعتصام له (320/2).

(2) هذه الأنواع الثلاثة للمصلحة وأمثلتها – ملخصة من أصول التشريع الإسلامي: (راجع ص242-243 منه، تحت عنوان مقاصد الشريعة)، وتستطيع أن ترجع إليها بتفصيل في المستصفى للغزالي (284/1-314)، وفي الإحكام للآمدي (393/3-396)، وفي الموافقات للشاطبي (30/2-42).

ذلك بالندب إلى اختيار الضحية، وهكذا"...

"ومن أمثلة التكميليات أن التحسينيات في جملتها تعد مكملة للحاجيات، والحاجيات تعد مكملة للضروريات، ولهذا كانت الضروريات أصلاً للمقاصد الشرعية كلها"[1].

54- بعد هذا العرض الموجز لأنواع المصلحة، نعود إلى آراء الأئمة أصحاب المذاهب في رعايتها، ولم يبق أمامنا الآن إلا مذهب أحمد بن حنبل، فلنبحث في مكان رعاية المصلحة من أصول الشريعة عنده...

ولعل أول ما سيلقانا هنا قول ابن دقيق العيد المالكي في المصلحة المرسلــة: "الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحًا على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما"[2]؛ فإنه يعتبر ابن حنبل ثاني الأئمة في مقدار اعتماده على المصلحة، ولا يكتفي بإثبات أخذه بها فقط كما فعل القرافي؛ إذ قال: "أما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا، وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا أو جمعوا أو فرقوا بين المسألتين – لا يطلبون شاهدًا بالاعتبار لذلك المعنى الذي جمعوا به أو فرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب"[3].

55- ولكن... إلى أي مدى تصدق دعوى القرافي وابن دقيق العيد على مذهب أحمد بن حنبل؟.. وهل تراه قد أكثر من بناء الأحكام عليها بالقدر الذي يجعله ثاني الأئمة في هذا الشأن؟.. وهل التزم في هذا الأصل التشريعي ما التزمه مالك فيه من ضرورة ملاءمته لمقاصد الشارع، وعدم مصادمة نصوصه؟.

يقول الشيخ ابن تيمية – وهو أحد مجتهدي الحنابلة وأئمتهم: "إذا أشكل على الناظر أو السالك حكم شيء هل هو على الإباحة أو التحريم – فلينظر إلى مفسدته وثمرته وغايته، فإن كان مشتملاً على مفسدة راجحة ظاهرة، فإنه يستحيل على الشارع الأمر به أو إباحته، بل يقطع أن الشرع يحرمه، لا سيما إذا كان مفضيًا إلى ما يبغضه الله ورسوله"[4].

ويقول أيضًا: "ومن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها وجدها مبنية على قوله تعالى: **﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾** [البقرة:173]، وقوله تعالى: **﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾** [المائدة:3]، فكل ما احتاج الناس إليه في معاشهم، ولم يكن سببه معصية هي ترك واجب أو فعل محرم ــ لم يحرم عليهم؛ لأنهم في معنى المضطر الذي ليس بباغٍ ولا عاد"[5].

56- ويقول الشيخ ابن قيم الجوزية – وهو أيضًا إمام من مجتهدي الحنابلة: "... وتعليق العقود والفسوخ والتبرعات والالتزامات وغيرها بالشروط ــ أمر قد تدعو إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة، فلا يستغني عنه المكلف"[6]... ثم هو يورد مناقشة ابن عقيل الحنبلي[7] لأحد الشافعية فيما قاله هذا الشافعي من أنه "لا سياسة إلا

---

(1) هذه الفقرة كلها منقولة عن أصول التشريع الإسلامي ص244 - 245.

(2) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ص212.

(3) تنقيح الفصول له (159/2).

(4) نقله عنه الشيخ جمال الدين القاسمي، ضمن ما علق به على ما سماه رسالة في المصالح المرسلة للطوفي انظر: المجلد التاسع من المنار ص796.

(5) مجموع الفتاوى (294/3).

(6) إعلام الموقعين (288/3).

(7) هو أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي، له الجدل في الأصول، توفي سنة 515هـ.

ما وافق الشرع"، حيث يقول:" السياسة ما كان فعلاً، يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعْه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك ما وافق الشرع أنه لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة؛ فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف؛ فإنه كان رأيًا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة، وتحريق عليّ ﷺ للزنادقة، ونفي عمر بن الخطاب ﷺ لنصر بن حجاج – لكفى"[1].

ويعقب ابن القيم على هذا بأن كلا من المفرّط والمفرط في هذا المقام قد قصر في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتبه، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات؛ ليخلص إلى قوله: "فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان فثمّ شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أشهر منها، وأقوى دلالة، وأبين أمارة، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها"[2] ثم ينتهي إلى هذه النتيجة: "فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، ليست مخالفة له"[3].

57- وقد رويت عن الإمام أحمد ﷺ فتاوى كثيرة بنيت على المصلحة وحدها؛ فقد أفتى بنفي أهل الفساد والدعارة إلى بلد يؤمن فيه من شرهم، ورأى أن يغلّظ الحدّ على شارب الخمر في نهار رمضان، وأوجب عقوبة من طعن في الصحابة، فلم يسمح للسلطان بالعفو عنه[4]، وحكم بأن يضمن الأجير المشترك وإن لم يتعدَّ[5]، وجوز تخصيص بعض الأولاد بالهبة إذا كان هناك ما يقتضي تخصيصه بها كحاجة أو زمانة أو عمى، أو كثرة عائلة، أو اشتغال بطلب العلم، كما جوز صرف العطية عن بعض ولده إذا كان فيه فسق أو بدعة، أو كان ينفق ما يأخذ على معصية الله، أو يستعين بإنفاقه على هذه المعصية[6].

58- ولأصحاب أحمد فتاوى كان أساسها المصلحة العامة، من بينها فتواهم بجواز إجبار المالك على أن يُسكِن في بيته من لا مأوى له إذا كان فيه فراغ يتسع له، أو كما قال ابن القيم: "... فإذا قدر أن قومًا اضطروا إلى السكن في بيت إنسان لا يجدون سواه وجب على صاحبه بذله بلا نزاع، لكن هل له أن يأخذ عليه أجرًا؟ فيه قولان للعلماء، وهما وجهان لأصحاب أحمد، ومن جوز أخذ الأجرة حرم عليه أن يطلب زيادة على أجرة المثل"[7].

ومن بينها كذلك فتواهم بإجبار أهل الصناعات عليها بأجر المثل، إذا احتاج الناس إلى صناعاتهم، أو كما قال ابن القيم: "ومن ذلك أن يحتاج الناس إلى صناعة طائفة كالفلاحة والنساجة والبناء وغير ذلك، فلولي الأمر أن يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم؛ فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بذلك"[8].

وأفتى بعض متأخري الحنابلة بجواز التسعير، إذا احتاج الناس إليه ووقعوا بدونه في الحرج، مخصصين عموم نهي النبي ﷺ عن التسعير بما عدا هذه الحالة، أو كما قال ابن القيم: "التسعير منه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو

([1]) الطرق الحكمية ص12، 13.
([2]) نفس المصدر ص14.
([3]) نفس المصدر ص14.
([4]) إعلام الموقعين (313/4).
([5]) المغني لابن قدامة (107/6).
([6]) المصدر السابق (265/7).
([7]) الطرق الحكمية ص239.
([8]) المصدر السابق ص226.

عدل جائز، فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباح الله تعالى لهم – فهو حرام. وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل – فهو جائز، بل واجب".

"فأما القسم الأول فمثل ما روى أنس، قال: غلا السعر على عهد النبي ﷺ فقالوا: يا رسول الله لو سعرت لنا! فقال: "**إن الله هو القابض الباسط المسعّر، وإني لأرجو أن ألقى الله ولا يطالبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال**"[1] رواه أبو داود والترمذي وصححه فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر؛ إما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق فهذا إلى الله، فإلزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق".

"وأما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها، مع ضرورة الناس إليها، إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، والتسعير ههنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به"[2] اهــ.

59 – وهكذا يمضي الإمام أحمد ﷺ وأصحابه وتلاميذهم، فيفتون بناء على المصلحة وحدها، ويعتبرون المصلحة أصلاً لإقامة الشريعة العادلة، والحكم العادل، وحماية الجماعة الإسلامية، حتى ليقتلون الجاسوس على المسلمين إذا اقتضت المصلحة قتله، ويقتلون من يدعو إلى بدعة يخشى منها على الجماعة الإسلامية، إذا لم يكن من مصلحة المسلمين بقاؤه[3]... لكنهم يتقيدون في هذا كله بما يتقيد به المالكية حيال المصلحة، فيرون ضرورة ملاءمتها لمقاصد الشارع الإسلامي، وأن تكون في ذاتها جارية على المناسبات المعقولة التي تتلقاها العقول بالقبول، وأن يكون في الأخذ بها رفع حرج كان ممكنًا أن يقع فيه الناس لولاها.

وواضح من هذه الشروط التي يقيد بها الحنابلة اعتبار المصلحة أصلاً تشريعيًّا في مذهبهم _ أنه لا اعتبار عندهم لمصلحة تصادم نصًّا، فهم في هذا إذًا كالمالكية، والإرسال عندهم – على هذا – هو أقل ما يجب توافره في مصلحة يبنون الأحكام عليها...

60- من هذا العرض الموجز لموقف الأئمة الأربعة من اعتبار المصلحة أصلاً تشريعيًّا يمكن أن نستخلص هذه الحقائق:

الحقيقة الأولى: أن المصلحة مقصد الشارع يتفق الأئمة جميعًا على تفريع الأحكام التي تكفله، وإن لم يعدها بعضهم ضمن الأصول المعتبرة في مذهبه؛ إما لأنه رآها داخلة في دليل آخر، وإما لأنه لم يكتب في أصول مذهبه[4]...

---

(1) أخرجه أحمد (12181)، والدارمي (2545)، وأبو داود (3451)، والترمذي (1314)، وابن ماجه (2200)، من حديث أنس بن مالك ﷺ، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(2) نفس المصدر ص223، 224.

(3) ابن حنبل ص301.

(4) لم يكتب أبو حنيفة في الأصول، ولكن فتاواه دلتنا على أنه اعتبر المصلحة، وبنى عليها أحكامًا، من باب الاستحسان، وقد كتب الشافعي في الأصول رسالته، ولم يعرض للمصلحة باعتبارها أصلاً مستقلاً؛ لأنه يرى أنها نوع من القياس... إنه يقول في الرسالة ص479: "القياس من وجهين: أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه، والثاني أن يكون الشيء له في الأصول أشباه، وذلك يلحق بأولاها به وأكثرها شبهًا فيه"، وهذا الكلام للشافعي ﷺ يكاد يكون صريحًا في أن علة القياس هي الحكمة والمصلحة لا الوصف المناسب الظاهر المنضبط، أو هي العلة كما يفسرها الشاطبي، لا كما يفسرها سائر الأصوليين.

والحقيقة الثانية: أن الإمامين مالكًا وأحمد يعدّان المصلحة أصلاً مستقلاً تبنى الأحكام عليه وحده؛ ولهذا قيداها بشروط رأياها ضرورية في هذا المقام... أما الشافعي فهو يعتبرها من القياس بمعناه الواسع، وأما أبو حنيفة فيعتبرها نوعًا من أنواع الاستحسان؛ ولهذا فقط لم يذكرا لاعتبارها شروط مالك وابن حنبل، وإلا فهي ألزم في نظرهما.

والحقيقة الثالثة: أنه لم يفترض أحد من الأئمة مصادمة المصلحة للنص أو للإجماع؛ لأنها لا يمكن أن تُعتبر أساسًا يبنى عليه أصل ما، ولأنها - في الحالات القليلة التي تقع فيها - تندرج تحت قاعدة أخرى هي أن الضرورات تبيح المحظورات. وليس معنى هذا اعتبار المحظور الذي أباحته الضرورة مباحًا دائمًا؛ فإن الضرورات تقدر بقدرها.. وواضح أن هذا إنما يقبل في المصالح الضرورية، لا في الحاجية، ولا في التحسينية.

والحقيقة الرابعة: أن مجال اعتبار المصلحة أصلاً تشريعيًّا في المذاهب هو المعاملات، والسياسة الشرعية، والعادات؛ ذلك أن هذه جميعًا إنما ينظر فيها إلى مصالح الناس، ويقصد بالأحكام التي تشرع لها تحقيق تلك المصالح. أما العبادات فهي حق الشارع: قد تكون فيها مصلحة، ولكن هذا لا يمنع أن الأصل فيها هو التعبد، وأن كل ما يتصل بها إنما يؤخذ بالتلقي عن الشارع، فليس بلازم أن تكون أحكامها مبنية على مناسبات معقولة، ولا يجوز أن نشرع نحن جديدًا من الأحكام فيها.

61- والآن ماذا يرى الظاهرية والشيعة والخوارج في اعتبار رعاية المصلحة أصلاً تشريعيًّا؟.

أما الظاهرية، أو أصحاب الظاهر كما يسميهم أحدهم - الحافظ أبو محمد علي ابن حزم الأندلسي - فقد ذهبوا إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا: لا يجوز الحكم ألبتة - في شيء من الأشياء كلها - إلا بنص كلام الله تعالى، أو نص كلام النبي ﷺ، أو بما صح عنه ﷺ من فعل أو إقرار، أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها متيقَّن أنه قاله كل واحد منهم، دون مخالف من أحد منهم، أو بدليل من النص، أو من الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله ﷺ ولابد، لا يجوز غير ذلك أصلاً"[1].

كذلك ذهبوا إلى إبطال الرأي، متناولين فتاوى الصحابة المبنية على رعاية المصلحة وحدها بمثل قول ابن حزم: "وأما ما رووه عن بعض الصحابة من الفتيا بالرأي، فإنما أفتى منهم من أفتى برأيهم على سبيل الإخبار بذلك أو الصلح، لا على أنه حكم باتٌّ، ولا على أنه لازم لأحد"[2].

ولعله ليس غريبًا أن يكون هذا موقف الظاهرية من المصلحة، ما داموا يلتزمون ظواهر النصوص لا يتعدَّونها[3].

62- وأما الشيعة فهم يرون أن الدين إنما يتلقى عن معصوم، وأن القياس رأي، والدين لا يؤخذ بالرأي.

ولعل مصدر هذا عندهم أن إجماع العترة - وهو دليل عندهم - ميسور دائمًا، فما حاجتهم إلى الاجتهاد

(1) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (55/7، 56).

(2) المصدر السابق (40/6).

(3) قد يُعترض على هذا بأنهم يبنون الأحكام على رعاية المصلحة؛ اعتمادًا على حديث: "لا ضرر ولا ضرار" غير أن هذا تشريع مبني على نص لا على المصلحة باعتبارها أصلاً، ونحن نريد المصلحة أصلاً مستقلاً كالنصوص، لا مندرجة تحت نص.

الفردي، وبناء الأحكام على المصلحة المجردة، ما داموا يستطيعون أن يجمعوا على كل ما فيه مصلحة عامة[1]؟.

63- ولا يكاد يفترق رأي الخوارج في أصول الفقه عن آراء أئمة المذاهب، فهذا أحد علماء الأصول عندهم[2] يقول في المصلحة المرسلة: "من الاستدلال: المصالح المرسلة، وهي عبارة عن: وصف مناسب ترتبت عليه مصلحة العباد، واندفعت به عنهم مفسدة، لكن الشارع لم يعتبر ذلك الوصف بعينه ولا بجنسه في شيء من الأحكام ، ولم يعلم منه إلغاء له، وبذلك سمي مرسلاً؛ لأن المرسل في اللغة المطلق، فكأن هذا الوصف المناسب قد أطلق عن الاعتبار والإهدار".

ويقول في حكمه: "وأنت إذا تأملت مذهب الأصحاب – رحمهم الله تعالى – وجدتهم يقبلون هذا النوع من المناسبة، ويعللون به لما دل عليه مجملاً، أي وإن لم يدل دليل على اعتباره بعينه أو جنسه؛ فإن الأدلة الشرعية دالة على اعتبار المصالح مطلقًا، كما في قوله تعالى: **﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾** [البقرة:220]، مع أن المقاصد الشرعية إنما اعتبرت المصالح جملة وتفصيلاً، فينبغي إلحاق ما لم يُعلم اعتباره منها بما عُلم اعتباره؛ لعلمنا بمراعاة الأصلحية منه تعالى؛ تفضلاً على خلقه، وتكرمًا على عباده، لا وجوبًا ولا إيجابًا، ثم يمثل لبناء الأحكام عليها عندهم ببعض الأمثلة، ويذكر أن كثيرًا من الفروع مبنية عليه، وأن للمالكية به اهتمامًا، وهو كلام مردد فيما يبدو لي، وما أحسب فيه جديدًا على قارئ كتب الأصول المؤلفة على مذاهب الأئمة الأربعة.

64- وأخيرًا.. فثمت مذاهب في المصلحة لا يشبه أحد المذاهب التي ذكرنا، لا للأئمة الأربعة، ولا للظاهرية، ولا للشيعة، ولا للخوارج؛ إذ هو يقوم على افتراض أن المصلحة تخالف النص والإجماع أحيانًا، وأن رعايتها هي المقصد العام للتشريع، أما النص والإجماع فوسيلتان، وهذا المذهب هو الذي نعرضه، ونناقشه، ونترجم لصاحبه في أبواب هذه الرسالة...

إنه مذهب يقدم رعاية المصلحة على كل دليل سواها، والقائل به هو العالم الحنبلي المعروف باسم نجم الدين الطوفي...

*** * ***

([1]) ارجع إلى ص306-308 من أصول الفقه عند الشيعة (النسخة المخطوطة المحفوظة بالخزانة التيمورية تحت رقم 62 أصول تيمور)، فإنه يقرر أن غاية ما في الباب أن يغلب الظن، لكن التكليف من فعل الله سبحانه، فيبنى على ما علمه لا على ما ظنناه، ثم يورد على القائلين بها اعتراضات...

([2]) أبو محمد عبد الله بن حميد السالمي الإباضي في شرح طلعة الشمس على الألفية المسماة بشمس الأصول، وكلاهما له. [راجع ص143، ص185 جـ2 من النسخة المطبوعة بمطبعة الموسوعات بباب الخلق، والمحفوظة بدار الكتب تحت رقم 33 أصول فقه النِّحَل].

البـاب الأول

نجـم الدين الطـوفي

1- حيـــاتـــه ومذهبـــه.

2- ثقافته وآثاره العلمية.

الفصل الأول

حيــاته ومذهبــه

65- ... ونجم الدين الطوفي هو أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم ابن سعيد، ينسب إلى "طوفى"[1] وهي قرية من أعمال "صرصر"، ولد فيها، وشهدت أعوامه الأولى، وينسب إلى صرصر أيضًا، وهي قرية من سواد بغداد تقع على مسافة فرسخين منها، وتعرف باسم "صرصر السفلى"[2]، كما ينسب إلى بغداد... فهو طوفي، صرصري، بغدادي، وزاد الحافظ ابن حجر على ما ذكره غيره أن الطوفي كان يعرف بابن أبي عباس[3].

66- لم يتفق الذين ترجموا له – فيما رأيت – على السنة التي ولد فيها، بل لم يتحدث بعضهم عن تاريخ مولده أصلاً؛ فالحافظ ابن حجر يقرر في "الدرر الكامنة" أنه ولد سنة 657 على التحديد[4]، وابن رجب في "الذيل على طبقات الحنابلة"[5]، وابن عماد في "شذرات الذهب"[6] – يقرران أنه ولد سنة بضع وسبعين وستمائة، أما الصفدي في "أعيان العصر"[7] والسيوطي في "بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة"[8] – فلا يعرضان لتاريخ مولده أصلاً، وكذلك فعل "الخوانساري" في "روضات الجنات في أحوال العلماء السادات"[9] وجمال الدين القاسمي في الترجمة التي كتبها عنه[10]، وقدم بها ماسماه "رسالة في المصالح المرسلة" له.

67- وكما اختلفوا في تحديد السنة التي ولد "الطوفي" فيها – اختلفوا في تحديد عام وفاته؛ فالحفاظ الثلاثة (ابن رجب، وابن حجر، وابن العماد) يذكرون أنه توفي عام (716)، وينقل هذا عنهم القاسمي. والسيوطي ينقل في بغية الوعاة، عن ابن مكتوم في تاريخ النحاة، أنه مات في رجب عام (711)، وإن كان هو يرى – ما يراه الصفدي – أنه قد مات عام (710)، وينقل عنه "الخوانساري"، وصاحب "كشف الظنون"[11]، ومؤلف "المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل"[12].

68- والذي يبدو أن الطوفي ولد في عام (657) كما ذكر الحافظ ابن حجر، أو هو على الأقل ولد حول هذا التاريخ؛ فقد حُدد تاريخ نسخ كتابه "الإكسير في قواعد التفسير" بالقرن السابع[13]، ومعنى هذا أنه

---

(1) في الدرر الكامنة أن اسمها "طوف"، وفي الأعلام للزركلي أن اسمها "طوخى" بالخاء، وكلاهما تحريف؛ أما الأول فلأن ابن رجب نص على أنها على وزن فعلى (كزلفى). وأما الثاني فتحريفه ظاهر.

(2) في معجم البلدان: أن صرصر (كجعفر) قريتان من سواد بغداد: صرصر العليا، وصرصر السفلى، وهما على ضفة نهر عيسى، وربما يقال: نهر صرصر فينسب النهر إليهما، وبين السفلى وبغداد نحو فرسخين. انظر: (35/5) منه.

(3) الدرر الكامنة (154/2)، ورقم ترجمته فيه هو: 1850.

(4) نفس المصدر السابق.

(5) (366/2) برقم 746 من النسخة المطبوعة، و(357/3) من المخطوطة المحفوظة بدار الكتب تحت رقم 1523 تاريخ.

(6) (39/6).

(7) ص11 مجلد 1 من المخطوطة المحفوظة بدار الكتب تحت رقم 1091 تاريخ.

(8) ص262.

(9) ص323.

(10) ص39 من مجموعة الرسائل الأصولية التي طبعت عام 1324هـ، والمحفوظة بدار الكتب تحت رقم 612، أصول الفقه.

(11) انظر (70/1، 105، 156، 200، 378، 405، 409، 492).

(12) انظر ص236 في الحديث عن كتب القواعد، ومؤلف هذا الكتاب هو الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى المعروف بابن بدران الدمشقي.

(13) ارجع إلى الفيلم (رقم 940 من 646 إلى 793) المنقول عن مكتبة قره جلبي زادة بتركيا، والمحفوظ الآن بمعهد إحياء المخطوطات العربية بدار الجامعة العربية في القاهرة، أو إلى النسخة المصورة عن هذا الفيلم في مكتبة الأزهر.

ألف قبل أن ينتهي هذا القرن بمدة تتسع لنسخه، وأن الطوفي كان آنذاك في سن تسمح له بتأليف مثله: في جدة موضوعه، وحسن ترتيبه، وعمق تناوله لما عرض فيه من مسائل تتصل بمختلف العلوم والفنون.

69- أما عام وفاته، فلعل من حقنا أن نرجح أنه كان عام (716) كما قرر الحفاظ الثلاثة (ابن رجب، وابن حجر، وابن العماد) أو هو على الأقل لم يسبق هذا العام؛ ذلك أن الطوفي قد ذكر في آخر كتابه "شرح الأربعين النووية" أنه "ابتدأ في تأليفه يوم الاثنين 13 من ربيع الآخر، وفرغ منه يوم الثلاثاء 28 من نفس الشهر، كلاهما من سنة ثلاث عشرة وسبعمائة، بمدينة قوص من أرض الصعيد"[1]... ثم ذكر في آخر كتابه "الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية" أنه "ابتدأ فيه يوم السبت 13 من ربيع الأول، وفرغ منه يوم الخميس 23 من ربيع الآخر، كلاهما في سنة ست عشرة وسبعمائة ببيت المقدس"[2]... ويتفق هذا - كما هو واضح - - مع ما ذكره الحفاظ الثلاثة وغيرهم من أن وفاته كانت ببيت المقدس، ومن أنه قضى في قوص بأرض الصعيد عدة سنوات، ثم هو يعزز ما قرروه من أنه قد حج عام (714)، وجاور عام (715)، ثم عاد إلى بلاد الشام وأقام ببلد الخليل حتى مات رحمه الله.

70- وإذا كان الحفاظ الذين ترجموا للطوفي قد اختلفوا في بعض ما يتصل بحياته- فإن في هذه الحياة حقائق لم يختلفوا فيها...

ومن بين هذه الحقائق أن نشأته الأولى كانت في قريته طوفى، حيث تتلمذ على بعض شيوخها، وحفظ مختصر الخرَقي[3] في الفقه، واللمع لابن جني[4] في النحو.

ومن بينها أنه تردد على صرصر بعد ذلك؛ حيث قرأ الفقه فيها على الشيخ زين الدين علي بن محمد الصرصري، وهو الفقيه الحنبلي المشهور بابن البوقي[5].

فلما انتقل الطوفي إلى بغداد بعد هذه الفترة، في سنة 691هـ - وهذا حقيقة أيضًا - حفظ كتاب "المحرر"[6] في الفقه، ثم بحثه على الشيخ تقي الدين الزريراتي[7]، وقرأ العربية والتصريف على أبي عبد الله محمد

---

(1) انظر ظهر الورقة الأخيرة (184) من النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب تحت رقم 466: حديث تيمور، ويلاحظ أن العام الذي توفي توفي فيه الطوفي يتردد بين ثلاثة فقط هي: 710، 711، 716، فإثبات أنه ظل حيًّا إلى عام 713 ينفي الأولين منها...

(2) انظر ظهر الورقة الأخيرة (218) من النسخة المخطوطة المحفوظة بدار الكتب تحت رقم 687 تفسير، والمنسوخة عام 757هـ.

(3) هو عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخِرَقي - بكسر الخاء المعجمة وفتح الراء المهملة - نسبة إلى بيع الخرق، ذكره السمعاني، توفي سنة 334هـ، ومختصره هذا هو أوفر كتب المذهب الحنبلي حظًّا من خدمة علماء المذهب، قال أبو إسحاق البرمكي: إن عدد مسائله ألفان وثلاثمائة مسألة، وقال فيه عز الدين المصري: ضبطت له ثلاثمائة شرح، أعظمها وأشهرها المغني للإمام موفق الدين المقدسي.

(4) هو أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، من أئمة النحو والعربية، وله شعر، ولد في الموصل، وتوفي ببغداد عام 392هـ، وكتابه "اللمع "اللمع في النحو" مخطوط وكان المتنبي يقول: "ابن جني أعرف بشعري مني" انظر: الأعلام (624/2، 625).

(5) في الأعلام (159/1) ذكر خطأ أن اسمه سليمان بن عبد القوي، مع أنه ليس في حرف السين بهذا الاسم في الكتاب غير الطوفي، و لم و لم أعثر له على ترجمة في الدرر الكامنة، ولا في ذيل طبقات الحنابلة، ولا في الأعلام.

(6) ألفه الإمام مجد الدين ابن عبد السلام بن تيمية المتوفى سنة 652هـ، وحذا فيه حذو الهداية لأبي الخطاب الكلوذاني، فنسب الروايات الروايات والمسائل الفقهية إلى الإمام أحمد، وقد شرحه الفقيه المتفنن عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي الملقب بصفي الدين، والمتوفى سنة 739هـ، وسمى شرحه له (تحرير المقرر في شرح المحرر)، ثم علقت عليه بعد ذلك عدة حواشي حسنة، انظر: المدخل ص220.

(7) هو عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن أبي البركات بن مكي بن أحمد الزريراتي ثم البغدادي، الإمام فقيه العراق، ومفتي الآفاق، تقي الدين أبو بكر، ولد سنة 668، وتفقه ببغداد، ثم ارتحل إلى دمشق وعاد إلى بلده، وقد برع في الفقه وأصوله، ومعرفة المذهب، والخلاف، والفرائض ومتعلقاتها، ولهذا انتهت إليه معرفة الفقه بالعراق، وولي القضاء، ودرس بالبشيرية، ثم بالمستنصرية، حتى توفي رحمه الله سنة 729هـ انظر: الذيل على طبقات الحنابلة (410/2).

محمد بن الحسين الموصلي[1]، وتلقى أصول الفقه عن النصر الفاروقي وغيره، وسمع الحديث عن الرشيد بن القاسم[2]، وإسماعيل بن الطبال[3]، والحفيد عبد الرحمن بن سليمان الحراني [4]، والمحدث أبي بكر القلانسي[5]، وغيرهم...

71- والذي لا شك فيه أن حياة الحفظ والقراءة والدرس التي حرص عليها الطوفي في قريته طوفى، وفي صرصر، ثم في بغداد – قد أتاحت له أن يجالس العلماء والفضلاء في كل هذه البيئات، وقد كان في الطوفي ذكاء شديد وقوة حافظة، فدرس الجدل، وأفرد جدل القرآن بمؤلَّف خاص[6]، ثم كان لدراسته للمنطق والفرائض أثر في معظم ما صنف بعد ذلك، فبدا جريئًا في تفكيره، حر الرأي إلى حد بعيد، حتى لقد قال في مقدمة شرحه للأربعين النووية: "فأوصيك أيها الناظر فيه، المجيل طرفه في أثنائه ومطاويه – ألا تسارع فيه إلى إنكار خلاف ما ألفه وهمك، وأحاط به علمك، بل أجِدَّ النظر وجدده، وأعد الفكر ثم عاود؛ فإنك حينئذ جدير بحصول المراد[7]". وقال في مقدمة كتابه "الإكسير في قواعد التفسير" الذي ألفه في بغداد قطعًا: "ولم أضع أضع هذا القانون لمن يجمد عند الأقوال، ويعتمد لكل من أطلق لسانه وقال، بل وضعته لمن لا يغتر بالمحال، وعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال"[8]... ويعني هذا وذاك أنه كان يرى في بعض آرائه ما يخالف الأقوال، ويخالف ما ألِفه الوهم وأحاط به العلم، فهو إذًا حريص على أن يفكر بحرية، ثم هو يقرر في جرأةٍ ما يراه ولو خالف فيه غيره.

72- في هذه الفترة من حياة الطوفي، كان يعد – بإجماع من أرّخوا له – فقيهًا حنبليًّا أصوليًّا متفننًا. فالذهبي يقرر أنه "كان ديِّنًا، ساكنًا قانعًا"[9] والصفدي يقول: إنه "كان فقيهًا حنبليًّا، عارفًا بفروع مذهبه مليًّا، شاعرًا أديبًا، فاضلاً لبيبًا، له مشاركة في الأصول، وهو منها وافر المحصول، قيمًا بالنحو واللغة والتاريخ وغير ذلك، وله في كل ذلك مقامات ومبارك، ولم يزل كذلك إلى أن توفي رحمه الله تعالى"[10]، وابن حجر ينقل عن القطب الحلبي: "أنه – أي الطوفي – كان فاضلاً له معرفة، وكان مقتصدًا في لباسه وأحواله، متقللاً من

([1]) في الأعلام (2/ 668): أن علي بن الحسين بن القاسم الموصلي فقيه أصولي عالم بالعربية، مولده ووفاته بالموصل، له شرح المفتاح، وشرح التسهيل، ومختصر ابن الحاجب، وشرح البدائع لابن الساعاتي، ونظم الحاوي الصغير (681- 755هـ)، وأظنه المقصود هنا وقد حرّف اسمه من علي إلى محمد؛ إذ لم أجد ترجمة باسم محمد بن الحسين الموصلي.

([2]) هو محمد بن عبد الله بن عمر بن أبي القاسم البغدادي، المقرئ، المحدث، الصوفي، الكاتب: رشيد الدين أبو عبد الله ابن أبي القاسم ، ولد سنة 623هـ. كان عالمًا صالحًا من محاسن البغداديين وأعيانهم، ذا لطف وسهولة وحسن أخلاق، عني بالحديث، وولي مشيخة دار الحديث المستنصرية، وسمع منه خلق من أهل بغداد والرحالين، وانتهى إليه علو الإسناد، توفي سنة 707هـ، ودفن بمقبرة الإمام أحمد.

([3]) هو إسماعيل بن علي بن الطبال، كان شيخ المستنصرية، وقد سمع عن عمر بن مكرم، وابن روزبة، وجماعة، وتفرد، ثم مات ببغداد سنة 708. شذرات الذهب (16/6).

([4]) هو عبد الرحمن بن سليمان بن عبد العزيز بن الملجلج الحراني البغدادي، مفيد الدين الضرير أبو محمد، تفقه وتقدم حتى صار عين الحنابلة ببغداد في زمانه، وسمع من المجد ابن تيمية وفضلى ابن الجيلي وغيرهما، وقرأ عليه الدقوقي وجماعة، وقد مهر في الفقه والعربية والحديث، ومات في أول القرن الثامن. الدرر الكامنة (329/2).

([5]) هو أحمد بن علي بن عبد الله بن أبي البدر القلانسي الباجسري، ثم البغدادي: جمال الدين أبو بكر، محدث بغداد، ولد سنة 640هـ، عني بالحديث وسمع الكثير، والظاهر أنه كان قارئ الحديث بالمستنصرية، أجاز لجماعة، منهم الحافظ الذهبي، وتوفي في رجب سنة 704هـ. الذيل على طبقات الحنابلة (353/2).

([6]) ذكر ذلك السيوطي في الإتقان، انظر: (229/2) منه.

([7]) ارجع إلى إحدى النسختين المخطوطتين بدار الكتب [328 – 446: حديث تيمور].

([8]) ارجع إلى الفيلم 940 من [646] بمعهد المخطوطات العربية.

([9]) الدرر الكامنة لابن حجر (155/2).

([10]) أعيان العصر (11/2).

الدنيا"[1]، وكذلك يقول عنه السيوطي[2]، وابن رجب يذكر في صدر ترجمته له أنه "كان فاضلاً صالحًا، فقيهًا، فقيهًا، أصوليًّا، متفننًا"، وكذلك يصفه ابن العماد إذ يترجم له...

ومن هذا كله نجد أننا أمام إجماع على أن الطوفي حتى سنة 704هـ -وهي السنة التي سافر فيها إلى دمشق- كان معروفًا بالتدين، وبأنه من فقهاء الحنابلة وأعلامهم، كما عُرف بذكائه الشديد وإقباله على الدرس، والقراءة، والحفظ، ثم التصنيف...

73- وفي دمشق كان الطوفي في موضع إجلال الفقهاء والمحدثين وجماعات العلماء كافة، فما نقِل عنه أنه انحرف عن مذهبه، أو نادى برأي ينكره عليه هؤلاء العلماء، رغم ما عرف به من حرية في التفكير، وجرأة في إبداء آرائه.. ومع أن مؤرخيه جميعًا قد ذكروا أنه لقي في دمشق - خلال العام الوحيد الذي أمضاه فيها - معظم فقهاء الحنابلة آنذاك، ومعظم المفسرين والمحدثين، ومن بينهم: الشيخ تقي الدين ابن تيمية[3]، والمزي[4]، والبرزالي[5]، وابن حمزة[6] (وقد سمع عنه الحديث)...

74- وفي عام 705هـ غادر الطوفي دمشق إلى القاهرة، فسمع فيها من الحافظ عبد المؤمن بن خلف[7]، والقاضي سعد الدين الحارثي[8]، وقرأ علي أبي حيان النحوي[1] مختصره لكتاب سيبويه، ثم تولى الإعادة

([1]) الدرر الكامنة (154/2).

([2]) بغية الوعاة ص262.

([3]) هو الإمام الفقيه، المجتهد، المحدث، الحافظ، المفسر، الأصولي، الزاهد: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد عبد الله بن أبي القاسم بن الخضر بن محمد بن تيمية الحراني، ثم الدمشقي، ولد سنة 661هـ وتوفي سنة 728هـ عن تصانيف كثيرة يعتبر معظمها مرجعًا في موضوعه، وتعالج مختلف المواد الإسلامية.

([4]) هو يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف القضاعي الكلبي، أبو الحجاج الدمشقي المزي: محدث الديار الشامية في عصره، ولد بظاهر حلب، ونشأ بالمزة - من ضواحي دمشق - ومات في دمشق، مهر في اللغة ثم في الحديث ومعرفة رجاله، وصنف كتبًا منها "تهذيب الكمال في أسماء الرجال" و"الأطراف في الحديث"، و "المنتقى من الأحاديث"، وكلاهما مخطوط، قال الكناني: "وقد أفرده الحافظ أبو سعيد العلائي بمؤلف سماه: سلوان التعزي بالحافظ أبي الحجاج المزي" الأعلام (180/3).

([5]) هو أبو محمد القاسم بن محمد بن يوسف البرزالي الإشبيلي ثم الدمشقي: محدث مؤرخ ولد بإشبيلية سنة 665هـ وسكن الشام، وزار مصر والحجاز، وألف كتابًا في التاريخ، خمس مجلدات، جعله صلة لتاريخ أبي شامة، ورتب أسماء من سمع منهم ومن أجازه في رحلاته وهم نحو ثلاثة آلاف، وجمع تراجمهم في كتابين: مطول ومختصر، وله مجاميع وتعاليق كثيرة، وكان فاضلاً في علمه وأخلاقه، حلو المحاضرة، تولى مشيخة النووية، ومشيخة دار الحديث بدمشق، ووقف كتبه وعقارًا جيدًا على الصدقات، ومات في خليص بين الحرمين سنة 739هـ الأعلام (785/2).

([6]) هو سليمان بن حمزة بن أحمد بن عمر بن محمد بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، ثم الصالحي، قاضي القضاة، تقي الدين أبو الفضل، ولد سنة 628هـ، وحضر صحيح البخاري على ابن الزبيدي، وبلغ شيوخه بالسماع نحو مائة، وبالإجازة أكثر من سبعمائة، وقد ظل يقرأ عليه حتى قبيل وفاته بيوم؛ إذ مات فجأة في الحادي عشر من ذي القعدة سنة 715هـ انظر: الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب (364/2-366).

([7]) هو عبد المؤمن بن خلف بن أبي الحسن بن شرف الدمياطي، أبو أحمد وأبو محمد شرف الدين، كان يعرف بابن الجامد، وكان جميل الصورة جدًّا حتى كان أهل دمياط إذا بالغوا في وصف العروس قالوا كأنها ابن الجامد، تشاغل أولاً بالفقه، ثم طلب الحديث، فسمع بالإسكندرية، وبالقاهرة، ثم حج وسمع بالحرمين، ثم دخل الشام، والجزيرة، والعراق، وكتب الكثير وبالغ، وجمع معجم شيوخه في أربع مجلدات، وحدث وأملى في حياة مشايخه، وكتب عنه جماعة من رفقائه، وبلغ عدد مشايخه 1250 شيخًا، صنف في: "الصلاة الوسطى" و"الحيل" و"السيرة النبوية" وغير ذلك، وقال فيه الذهبي إنه كان فصيحًا لغويًّا مقرئًا، جيد العبارة، كبير النفس صحيح الكتب، مفيدًا جيد المذاكرة، وكان موسعًا عليه في الرزق وله حرمة وجلالة، مات سنة 705هـ بعد عمر طويل، وأعمال جليلة منفردة انظر: الدرر الكامنة (417/2، 418).

([8]) هو مسعود بن أحمد بن زيد بن عياش الحارثي البغدادي، ثم المصري، الفقيه المحدث الحافظ، قاضي القضاة، سعد الدين أبو محمد، وأبو وأبو عبد الرحمن، ولد سنة 652هـ أو 653هـ، وعني بالحديث، وتفقه على ابن عمر وغيره، وبرع وأفتى، كان سنيًّا أثريًّا متمسكًا بالحديث، ذا حظ من عربية وأصول، خرج لغير واحد، وأقرأ المذهب، ودرس ورأس الحنابلة، وروى عنه المزي والبرزالي، وإسماعيل بن الخباز مع أنه أسن منه، وتوفي عام 711هـ بالقاهرة انظر: الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب ص262-264.

بالمدرستين المنصورية والناصرية، حتى ساءت الصلة بينه وبين القاضي الحارثي، فبدأت في حياة الطوفي مرحلة ذات طابع جديد عجيب، أو "أدركته سنة الأئمة الأفراد" كما يقول جمال الدين القاسمي[2]، فعزر، وطيف به في شوارع القاهرة، وحُبس أيامًا، ثم نفي إلى قوص...

75- لقد اتهم الطوفي بالتشيع، بل بالرفض لا بالتشيع فقط؛ وكان هذا الاتهام نتيجة لما قررناه قبل من أنه كان حر الفكر، جريء الرأي؛ فقد خالف أستاذه القاضي سعد الدين الحارثي في بعض ما قرره وهو يلقي درسًا، ويبدو أنه كان مقتنعًا برأيه إلى درجة فُسِّرت بأنها إساءة أدب منه مع أستاذه الذي يكرمه ويبجله، وقد غضب الأستاذ لما حدث، وثار له ابنه شمس الدين عبد الرحمن، فوكل أمر الطوفي إلى بدر الدين بن الحبال – أحد النواب أو رجال الإدارة في ذلك الحين –، وسرعان ما أشهد هذا عليه بالرفض، وأخرج بخطه هجوًا في الشيخين... ثم مضت الخطة في الطريق الذي رُسم لها، فعزر الطوفي، وطيف به، ثم نفي إلى قوص، وغادر القاهرة فلم يعد إليها!..

76- وقبل أن أعرض لبيان وجه الحق في هذا الاتهام _ أحب أنْ أسجل أنه بدأ في القاهرة، وبسبب الخلاف بين الطوفي والقاضي سعد الدين الحارثي بذاته؛ ذلك أن القاهرة في تلك الفترة بعينها قد أساءت استقبال ابن تيمية أيضًا، فدبرت الحيلة في أمره، وعقدت له مجالس ادعت عليه فيها، وأقامت عليه الشهادات، وكان أول هذه المجالس بالقلعة، ثاني يوم وصوله – وهو الثاني والعشرون من رمضان سنة 705 – وفيه ادعي عليه عند ابن مخلوف قاضي المالكية أنه يقول: إن الله تكلم بالقرآن بحـــرْفٍ وصوت، وإنه على العرش بذاته، وإنه يشار إليه بالإشـــارة الحسية، وقال المدعي أطلب تعزيره على ذلك التعزير البليغ – يشير إلى القتل على مذهب مالك – وإن الشيخ رفض أن يجيب أولاً؛ لأن القاضي ابن مخلوف كان هو الحاكم فيه مع أنه هو خصمه، ثم رضي فلم يمكَّن من الجلوس، وحُبس ومعه أخواه في برج أيامًا، ثم نقلوا إلى الجب ليلة عيد الفطر، ثم بعث كتاب سلطاني إلى الشام بالحط على الشيخ، وألزم الناس خصوصًا أهل مذهبه بالرجوع عن عقيدته، والتهديد بالعزل والحبس، ونودي بذلك في الجامع والأسواق، ثم قرئ الكتاب بسدة الجامع بعد الجمعة، وحصل أذى كثير للحنابلة بالقاهرة، وحبس بعضهم، وأخذ خطوطُ بعضهم بالرجوع، وكان قاضيهم — الحراني – قليل العلم..."[3].

أما الحارثي، فقد أمضيت في ترجمته أنه كان سنيًّا أثريًّا متمسكًا بالحديث[4]، ومثله لابد أن يختلف معه الطوفي الحر الجريء، الذي وصلت به الجرأة إلى تقرير كل ما يراه بشأن النصوص والإجماع، وبشأن بعض الخلفاء، ولو خالف في هذا كله جميع العلماء، واستهدف بسبب خلافه للمحن..

77- في هذا الجو، وبسبب الحارثي الأثري المتمسك بالحديث – اتهم الطوفي بالتشيع، فهل اقتنع الذين ترجموا له بصدق هذا الاتهام؟

([1]) هو محمد بن يوسف بن علي بن حيان الغرناطي الأندلسي الجياني، أبو حيان أثير الدين، من أكابر العلماء بالعربية والتفسير والحديث والتراجم واللغات، ولد في إحدى جهات غرناطة سنة 654 هـــ، ورحل إلى مالقة، وتنقل إلى أن أقام بمصر، وتوفي فيها بعد أن كف بصره، واشتهرت تصانيفه في حياته وقرئت عليه. من كتبه "البحر المحيط في تفسير القرآن، و "النهر" اختصر به البحر المحيط، و"غريب القرآن"، وطبقات نحاة الأندلس، وكتب كثيرة أخرى، توفي سنة 745هـــ الأعلام (1006/3).

([2]) انظر ص 38 من رسائل في أصول الفقه [612 و 613: أصول الفقه] بدار الكتب المصرية..

([3]) انظر: الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب (397/2) [ط] وما بعدها، ويبدو لي أنه قد وقع تحريف في اسم قاضي الحنابلة آنذاك؛ فقد أسلفت أنه الحارثي، لا الحراني.

([4]) انظر رقم (3) في هامش ص88 من هذه الرسالة.

يقول الصفدي نقلاً عن الفاضل كمال الدين جعفر الأدفوي: "كان قاضي القضاة – يعني الحارثي – يكرمه ويبجله، فرتبه في مواضع في دروس الحنابلة وأحسن إليه، ثم أوقع بينهما، وكلمه في الدرس كلامًا لا يناسب الأدب، فقام عليه ابنه شمس الدين، وفوض أمره إلى بدر الدين بن الحبال، فأشهدوا عليه بالرفض، فضرب، وتوجه من القاهرة إلى قوص، وأقام بها سنين. وفي أول قدومه نزل عند بعض النصارى، وصنف تصنيفًا أُنكرت عليه فيه ألفاظ فغيَّرها"، قال: "ولم نر منه بعد ذلك ولا سمعنا شيئًا يشين"[1].

ويقول ابن مكتوم: "قدِم علينا – يعني الديار المصرية – في زي الفقراء، ثم تقدم عند الحنابلة، فرفع عليه إلى الحارثي أنه وقع في حق عائشة فعزره، وسجنه، وصُرف عن جهاته، ثم أطلق فسافر إلى قوص"[2]...

ويقول ابن رجب: ".. وكان مع ذلك كله – يقصد فضله وصلاحه، وعلمه وكثرة تصانيفه – شيعيًّا منحرفًا في الاعتقاد عن السنة؛ حتى إنه قال عن نفسه:

حنبلي رافضي ظاهري أشعري إنها إحدى العِبر!

ووجد له في الرفض قصائد، وهو يلوِّح به في كثير من تصانيفه، حتى إنه صنف كتابًا سماه "العذاب الواصب على أرواح النواصب"[3].

ومن دسائسه الخبيثة أنه قال في شرح الأربعين للنووي:

"اعلم أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص، وبعض الناس يزعم أن السبب في ذلك عمر بن الخطاب ، وذلك أن الصحابة استأذنوه في تدوين السنة من ذلك الزمان، فمنعهم ذلك وقال: "لا أكتب مع القرآن غيره"، مع علمه أن النبي ﷺ قال: "**اكتبوا لأبي شاه خطبة الوداع**"[4]، وقال: "**قيدوا العلم بالكتاب**"[5]، قالوا: فلو ترك الصحابة يدون كل واحد منهم ما روى عن النبي ﷺ – لانضبطت السنة، ولم يبق بين آخر الأمة وبين النبي ﷺ في كل حديث إلا الصحابي الذي دون روايته؛ لأن تلك الدواوين كانت تتواتر عنهم إلينا، كما تواتر البخاري ومسلم ونحوهما" اهـ الطوفي.

"فانظر إلى هذا الكلام الخبيث المتضمن أن أمير المؤمنين عمر ﷺ هو الذي أضل الأمة قصدًا منه وتعمدًا، ولقد كذب في ذلك وفجر... إلخ".

وبعد أن يفند ابن رجب كلام الطوفي هذا، ويصف الطوفي بالجهل العظيم – يقول: "وقد كان الطوفي أقام بالمدينة النبوية مدة، يصحب شيخ الرافضة، السكاكيني المعتزلي،

---

(1) أعيان العصر (11/3).

(2) الدرر الكامنة (156/2).

(3) النواصب: هم الذين يبغضون عليًّا ، وواضح أن أهل السنة والشيعة يتفقون على أن بغض علي غير مشروع.

(4) أخرجه البخاري (2434)، ومسلم (1355) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(5) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (26427)، والدارمي في السنن (497)، والرامهرمزي في المحدث الفاصل (358)، والحاكم في المستدرك (360)، والبيهقي في المدخل إلى السنن (758)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (396)، والخطيب البغدادي في تقييد العلم (88).

وأخرجه ابن شاهين في ناسخ الحديث ومنسوخه (624)، والقضاعي في مسند الشهاب (637)، والأصبهاني في طبقات المحدثين بأصبهان (142/4)، والخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (440)، وفي تاريخ بغداد (46/10)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (94) عن أنس بن مالك ﷺ مرفوعًا. قال ابن الجوزي: هذا حديث لا يصح، تفرد بروايته مرفوعًا عبد الحميد ابن سليمان. قال يحيى بن معين وأبو داود: ليس بثقة، وقال الدارقطني: ضعيف الحديث، قال: ووهم ابن المثنى في رفعه والصواب عن ثمامة أن أنسًا كان يقول ذلك لبنيه ولا يرفعه. اهـ.

ويجتمعان على ضلالتهما، وقد هتكه الله، وعجل الانتقام منه بالديار المصرية".

ويورد ابن رجب كلام ابن مكتوم، ثم يعود فيقول: "وقد ذكر بعض شيوخنا عمن حدثه عن آخر أنه أظهر له التوبة وهو محبوس، وهذا من تقيته ونفاقه؛ فإنه لما جاور بالمدينة كان يجتمع هو والسكاكيني شيخ الرافضة ويصحبه، ونظم في ذلك ما يتضمن السب لأبي بكر الصديق ﷺ، وقد ذكر ذلك شيخنا المطري حافظ المدينة ومؤرخها، وكان قد صحبه بالمدينة، وكان الطوفي بعد سجنه قد نفي إلى الشام، فلم يمكنه الدخول إليها؛ لأنه كان قد هجا أهلها وسبهم، فخشي منهم، فسار إلى دمياط فأقام بها مدة، ثم توجه إلى الصعيد"[1].

78- ويتضح من هذه الأقوال أن واحدًا فقط هو من أصحابها هو الذي يقطع بأن الطوفي كان شيعيًّا، وهذا الواحد هو ابن رجب. أما الصفدي - فيما نقله عن الأدفوي -، وابن مكتوم، والقطب الحلبي - فيما نقله عنه ابن حجر - فيقررون أنه اتهم بالرفض[2]، لا أنه كان رافضيًّا، ثم يسوقون الواقعة التي تعلل نشأة هذا الاتهام، بعبارة تنطق بأنهم لا يقرونه، ولا يرون أنه حق.

79- وفي كلام ابن رجب عن الطوفي مغالطات يقتضينا الإنصاف للحقيقة أن ننبه لها...

فهو يقرر أن الطوفي كان مع صلاحه وفضله شيعيًّا منحرفًا في الاعتقاد عن السنة، وهو تناقض لا يسوغ في نظرنا؛ إذ كيف يكون منحرفًا في الاعتقاد عن السنة وهو صالح؟..

ويقرر أن الطوفي كان يتظاهر بالتشيع حتى قال عن نفسه:

حنبلي رافضي ظاهري أشعري إنها إحدى العبر!..

ثم يزعم أن ما نقله عن رأي عمر في عدم كتابة السنة مع القرآن دسيسة خبيثة منه، فأي حاجة به إلى الدس لعمر ما دام يقول هذا الشعر عن نفسه؟.

وهو يصر على أن الطوفي شيعي حتى حين أظهر التوبة في السجن، ويؤكد أن هذه التوبة تقية منه ونفاق، مع أن الذين عاصروا الطوفي - كالأدفوي- يقررون أنهم لم يروا منه ما يشين، طوال إقامته في قوص، وقد أقام فيها سنوات، وألف فيها عددًا من كتبه!.

ويستبيح ابن رجب لنفسه أن يصف الطوفي بالكذب والفجور، وبالجهل العظيم، وبالتقية والنفاق، وبأن الله قد هتكه وعجل بالانتقام منه في مصر، مع أن شيخه ابن تيمية لقي في مصر من المحن أكثر مما لقي الطوفي، فهل يعني هذا في نظره أن ابن تيمية كان أكثر من الطوفي تشيعًا ورفضًا؟!.

80- وأخيرًا يقرر ابن رجب أن الطوفي كان يلوح بالرفض في كثير من تصانيفه، وأنه صنف كتابًا سماه "العذاب الواصب على أرواح النواصب" فهل كان الطوفي كذلك فعلاً؟

أما تصنيفه لكتاب "العذاب الواصب على أرواح النواصب" - وهم المبغضون لعلي- فلا يدل بحال على أنه كان شيعيًّا؛ إذ ليس بغض عليّ بالأمر الذي يرضى عنه غير الشيعة من المسلمين، حتى تكون مهاجمة مبغضيه وقفًا على الشيعة، أو دليلاً على التشيع!.

وأما أنه قد لوّح بالرفض في تصانيفه، فلعل أحسن رد عليه هو الاحتكام إلى كلامه عن الرافضة - وعن الشيعة

([1]) الذيل على طبقات الحنابلة (358/3، 359) (النسخة المخطوطة).

([2]) راجع ص12 من هنا، ونص عبارة القطب الحلبي في الدرر: "وكان يتهم بالرفض".

عمومًا – في هذه التصانيف. ونحن لا ننكر أنه قد تكلم عنهم في بعض كتبه، بل نحن نرى أن كلامه عنهم كان أحد الأسباب التي روجت اتهامه بأنه منهم... ولكن كيف كان الطوفي يتكلم عن الشيعة في كتبه؟

إنه يقول في كتابه "الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية": – وقد ألفه في قوص عام 705 هـــ:

"من الأصول العظيمة التي نشأ النـــزاع فيها من جهة العربية – اختلاف الشيعة والسنة فيما يتعلق بأبي بكر الصديق ﷺ، ومنعه فاطمة رضي الله عنها فدكًا والعوالي؛ فإنها جاءت تطلب إرثها عن أبيها ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "**ما تركناه صدقة**"[1] ولم يعطها شيئًا، فخاضت الرافضة في أبي بكر وقالوا: منع فاطمة إرثها، وقال أهل السنة: إنما عمل بما سمع، ولم يمنعها حقًّا. ومنشأ الخلاف بينهم من حيث إن "ما" وردت في اللغة على وجهين: اسمية وحرفية، ولكل واحد منهما خمسة أقسام".

وبعد أن يذكر الأقسام الخمسة لكل وجه، ويمثل لها، يقول: "إذا عرفت ذلك فالرافضة حملوا "ما" في قوله ﷺ: "**ما تركناه صدقة**" على أنها نافية، أي إنا لم نترك صدقة، وإنما تركنا ما تركناه إرثًا لغيرنا، وحملها أهل السنة على أنها موصولة بمعنى الذي، تقديره: الذي تركناه صدقة، بالرفع على الخبر، وحذف الهاء من تركناه لأنها ضمير منصوب، وهو سائغ الحذف في الصلة، كقوله تعالى: ﴿**وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ**﴾ [يس:35]، قرئ بحذف الهاء وإثباتها، وهذا هو الحق إن شاء الله تعالى، وما ذهب إليه الرافضة خطأ صريح محض".

ثم يبين وجه الخطأ، ويلزم الرافضة الحجة، ويثير اعتراضهم على صحة صدر الحديث وهو "**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**"[2]، ويرده قائلاً: "لا سبيل إلى منع صحته؛ إذ قد رواه أحمد والبخاري ومسلم من حديث عائشة، وأبو داود من حديث مالك بن أوس بن الحدثان، وهو حديث مشهور مستفيض؛ إلا أن للرافضة أصلاً خبيثًا باطلاً، وهو أنهم لا يقبلون رواية الصحابي لمرض في قلوبهم عليهم –يقصد على الصحابة –، وليس هذا موضع الرد عليهم في ذلك الأصل"[3].

فهل يقول هذا الكلام عن الرافضة واحد منهم؟

إنه يقرر أن كلامهم في منع أبي بكر فاطمة إرثها – كان خوضًا منهم في حقه، وأن الأصل الذي يحتكمون إليه إذ يرفضون رواية الصحابي – أصل خبيث باطل منشؤه مرض في قلوبهم، وأن ما ذهبوا إليه من أن الأنبياء يورثون – وعليه بنوا مذهبهم في التشيع – خطأ صريح محض! فكيف يكون مع هذا رافضيًّا يلوّح بالرفض في تصانيفه؟...

81- على أنه يثير نفس الموضوع في كتابه "الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية"- ولعله آخر كتاب ألفه؛ فقد فرغ منه قبيل وفاته –... يثيره عند تفسير قوله تعالى في سورة مريم: ﴿**فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ**

([1]) أخرجه مالك (1870)، وأحمد (26، 56، 59، 79) وغيرها، والبخاري (3093)، ومسلم (1759)، وأبو داود (2968)، والنسائي (4141) من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

وأخرجه أحمد (172، 338)، والبخاري (4034)، ومسلم (1757)، وأبو داود (2963) من حديث مالك بن أوس بن الحدثان ﷺ..

([2]) أخرجه مالك (1870)، وأحمد (26، 56، 59، 79) وغيرها، والبخاري (3093)، ومسلم (1759)، وأبو داود (2968)، والنسائي (4141) من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

وأخرجه أحمد (172، 338)، والبخاري (4034)، ومسلم (1757)، وأبو داود (2963) من حديث مالك بن أوس بن الحدثان ﷺ.

([3]) ورقة 24 من النسخة المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم 228 مجاميع.

وَلِيًّا . يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم:5، 6]، فيورد اعتراضات الشيعة بالآية على حديث: "**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**"، وردَّ الجمهور على هذه الاعتراضات[1]...

ثم يعود فيثير الموضوع نفسه مرة أخرى عند تفسير قوله ﷻ في سورة النمل: **﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾** [النمل:6]، وهناك يورد أدلة الشيعة ويرد عليها، ثم يقول:"وقصد الشيعة – لعنهم الله – بذلك تظليم الشيخين بمنع فاطمة إرثها من أبيها ﷺ، والعباس إرثه من ابن أخيه ﷺ؛ اعتمادًا (أي من الشيخين) على حديث هو على خلاف نص أو ظاهر القرآن، وبين الطائفتين فيه بحث طويل"[2] ا هـــ...

وواضح أنه لو كان شيعيًّا ما اتهم الشيعة بأنهم يظلمون الشيخين، إذ يخطئونهما في منع الإرث عن الرسول، وما لعنهم وحاول جاهدًا أن يلزمهم الحجة على بطلان مذهبهم.

82- ولا يدع الطوفي الرافضة مطمئنين على عقيدتهم، بل هو يتعقبهم في كل مناسبة حتى يحكم بكفرهم، أو يوشك.. إنه يقول في تفسير قوله تعالى: **﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾** [الفتح:29]: "يحتج به الجمهور على كفر الرافضة المبغضين للصحابة وتقريره أن من أبغضهم فقد غاظوه، وكل من غاظوه فهو كافر، فمن أبغضهم فهو كافر، ينضم إليها صغرى: الرافضة يبغضونهم، وكل من أبغضهم فهو كافر، فالرافضة كفار، والمقدمات واضحة، والرافضة لما رأوا هذا التدليل فزعوا إلى التأويل، فتارة حملوا الذين معه على أهل البيت وأتباعهم ومن أحبهم، دون من تحامل عليهم ونكث عهدهم، وجعلوه من باب العام المخصوص أو المراد به الخاص. وتارة حملوا اللام في الكفار على العهد والاستغراق، أي ليغيظ بهم الكفار المعهودين في عصرهم، أو من أبغضهم عنادًا بغير حق، أما من أبغض بعضهم بتأويل أو اجتهاد، مستندًا إلى حجة أو شبهها، فلا يسلمون دخوله تحت هذا الوعيد. وربما منعوا المقدمة القائلة: "كل من غاظوه فهو كافر"؛ لأن القرآن إنما دل على أن كل كافر يغتاظ من الصحابة بالضرورة، وإنما تنعكس هذه إلى أن "بعض من يغتاظ منهم كافر" بالإطلاق، لا إلى "كل من يغتاظ منهم كافر" وحينئذ لا تكون كبرى القياس جزئية، فلا ينتج، وهذا المنع أجود من تأويلهم المذكور قبل"[3] ا هـــ.

فهل يقرر رافضي أن المقدمات التي تنتهي بتكفير الرافضة واضحة؟

وهل يصف الرافضة بالفزع إلى التأويل عندما رأوا قوة التدليل – صديق لهم، فضلاً عن واحد منهم؟!..

83- ويمضي الطوفي المتهم بالرفض في تعقبه للرافضة، فيقول – عند تفسير قوله تعالى: **﴿وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ﴾**: "تعلقت الرافضة لعنهم الله بذلك على عائشة وحفصة رضي الله عنهما؛ لأنهما تظاهرتا على الرسول، والتظاهر على الرسول ﷺ حرام، وبسبب هذا التظاهر وإفشاء سره – غضب وآلى من نسائه شهرًا معتزلاً لهن. وقيل: قد طلق رسول الله ﷺ نساءه.

"فإن الله هو مولاه، وجبريل، وصالح المؤمنين": قيل: أبو بكر وعمر، وقيل: علي، والصواب أنه أعم من ذلك، وهو كل من جمع صفتي الإيمان والصلاح[4]" ا هـــ.

فهو يلعن الرافضة، ويرى أنها تعلقت بالآية؛ لتستدل بها على رأي لها، ثم هو يصوِّب أن المراد بصالح

---

(1) ورقة 132 من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم 687 تفسير.
(2) ظهر ورقة 149.
(3) ورقة 187.
(4) ظهر ورقة 204.

المؤمنين أعم من أبي بكر وعمر، ومن علي؛ لأن المراد به عنده من جمع صفتي الصلاح والإيمان. وما أحسب رافضيًّا يلعن جماعته، أو يصوِّب رأيًا غير آرائها، وبخاصة أنه يتصل بالإمام علي!.

84- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ**﴾ [الفتح:16] – يعرض الطوفي لموقف الجمهور والشيعة من خلافة أبي بكر ﷺ، فيقول: "احتج بها الجمهور على خلافة أبي بكر رضوان الله عليه، وتقريره "أن المخلفين من الأعراب أمروا بطاعته أو طاعة مستخلفه، وكل من كان كذلك فهو صحيح الخلافة، فأبو بكر صحيح الخلافة" ثم يقول: "واعترض الشيعة – لعنهم الله – على هذا بأن قالوا: لا نسلم أن المخالفين أمروا بطاعته".

وهو يقرر أن مصدر الخلاف ما يريده كل فريق بالمخلفين، والداعي، والقوم أولي البأس الشديد.. فالجمهور يفسرون المخلفين بالذين تخلفوا عن تبوك، والداعي بأبي بكر أو خليفته عمر، والقوم أولي البأس الشديد ببني حنيفة، وقد جاهدهم أبو بكر، أو فارس والروم وقد جاهدهم عمر... والشيعة يرون أن المخلفين هم الذين تخلفوا عن الحديبية، والداعي هو الرسول ﷺ، والقوم أولي البأس الشديد هم هوازن... ثم يعقب الطوفي على هذا بقوله: "واعلم أن الخلاف في هذه الآية وهذه المسألة مبني على أولي البأس الشديد مَنْ هم؟ وقد اختلف فيه المفسرون كما ذكره ابن عطية وغيره، ومع الخلاف لا يمكن الجزم بشيء"[1] اهـ.

وسواء أَدَلَّتْ الآية عند الطوفي على خلافة أبي بكر أم لم تدل – فإن عبارته تُفهِم أن الخلافة نفسها لا ينبغي الخلاف عليها؛ إذ هو يلعن الشيعة، وهو يقرر اعتراضهم على رأي الجمهور فيها، مع أن الأدلة – في نظره – لا يمكن الجزم بدلالتها على هذا الرأي، ومثل هذا الكلام لا يصدر عن شيعيّ!.

85- ويتحدث الطوفي عن الصحابة، فيبدو بوضوح أنه ليس شيعيًّا... إنه يقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿**وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ**﴾ [التوبة:100]: "احتج الجمهور بها – وبالأخرى السابقة: ﴿**لَكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ...**﴾ الآيات [التوبة:كك] على فضل الصحابة ﷺ، وأنهم مرضيّ عنهم، ومن أهل الجنة، بتصريحها بذلك وعمومها فيهم، واعترضت الشيعة – أبعدهم الله – بأن عمومها مخصوص بمن عادى أهل البيت، وخالف الإمام المنصوص عليه منهم. وأجيب بأن أحدًا من الصحابة لم يعاد أهل البيت، ولا خالف إمامًا منصوصًا عليه منهم"[2] اهـ.

86- كذلك يتضح أن الطوفي ليس شيعيًّا حين يتحدث عن "القُربى" في: ﴿**قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾ [الشورى:23]، إنه يقول: "اختلف في القُربى، فقيل: هي قربى كل مكلف أوصى بمودتها، فهو كالوصية بصلة الرحم، وقيل: هي قربى النبي ﷺ، ثم اختلف فيها، فقيل: هي جميع بطون قريش كما فسره ابن عباس فيما رواه البخاري[3]، وقيل هي قرابته الأدنون وهم أهل بيته –علي وفاطمة وولداهما–، أوصى بمودتهم، وعند هذا استطالت الشيعة، وزعموا أن الصحابة خالفوا هذا الأمر، ونكثوا هذا العهد بأذاهم أهل البيت بعد النبي ﷺ، مع أنه سأل مودتهم، ونزلها منـــزلة الأجر على ما لا يجوز الأجر عليه"[4] اهـ.

فهل يصف الشيعة بأنهم "استطالوا، وزعموا" إلا عدوٌّ لهم، وبخاصة أن المزعوم وثيق الصلة بمذهبهم، بل

---

(1) ورقة 186.
(2) ظهر ورقة 100.
(3) أخرجه البخاري (3497) عن ابن عباس رضي الله عنهما.
(4) ظهر ورقة 179.

بالأساس الذي قام عليه هذا المذهب؟.

87- وعند تفسير قوله تعالى: ﴿**إِلا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللهَ مَعَنَا...**﴾ الآية [التوبة:40]، ينصف الطوفي الصدّيق أبا بكر إنصافًا لا يصدر عن شيعي؛ إذ يقول: "احتج أهل السنة على فضل أبي بكر رضوان الله عليه من وجوه:

أحدها: النص على ثبوت صحبته، حتى قال بعض العلماء من أنكر صحبة أبي بكر فقد كفر؛ لتكذيبه النص المتواتر القاطع بإثباتها، بخلاف من أنكر صحبة غيره؛ لعدم ذلك، وفيه نظر؛ لأن غيره كعمر وعثمان وعلي وباقي العشرة ثبتت صحبتهم بالتواتر، وهو قاطع أيضًا، فإنكار مدلوله كفر.

الوجه الثاني: قوله: ﴿**لا تَحْزَنْ إِنَّ اللهَ مَعَنَا**﴾، فكان له في هذه المعيَّة اختصاص لم يشاركه فيه صحابي، وقد يقال بأن هذا التشريف حصل لجميع الصحابة بقوله ﷻ: ﴿**وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ وَاللهُ مَعَكُمْ**﴾، غير أن لقائل أن يقول: معية أبي بكر رضوان الله عليه أخص من هذه، فيمتاز بها.

الوجه الثالث: ﴿**ثَانِيَ اثْنَيْنِ**﴾، قالوا: فيه إشارة إلى شيئين، أحدهما: أنه ثانيه من بعده في الإمرة، والثاني: أن اسمه لم يفارق اسمه؛ إذ كان يقال له خليفة رسول الله حتى توفي، فقيل لمن بعده وهو عمر ﷺ أمير المؤمنين، وانقطعت خصيصة "ثاني اثنين".

الوجه الرابع: ﴿**فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ**﴾ قال بعضهم: الضمير في "عليه" لأبي بكر، لأن النبي ﷺ لم تفارقه السكينة حتى يحتاج إلى نزولها عليه، وإنما أنزلت على أبي بكر ﷺ، وهو ضعيف؛ أما أولاً: فلقوله ﷻ: ﴿**فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ**﴾؛ فقد أنزلت عليه السكينة، مع ما ذكروه من عدم مفارقتها له، ولا امتناع من أن يزاد سكينة على سكينة، ونورًا على نور. وأما ثانيًا: فلأن ذلك يقتضي أن الضمير في ﴿**وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا**﴾، لأبي بكر أيضًا، وهو خلاف الظاهر بل القاطع، ولا أظن أحدًا قال بذلك.

"أما الشيعة فطعنوا على أبي بكر ﷺ من الآية بوجه واحد وهو قوله: ﴿**لا تَحْزَنْ**﴾، دل على أنه حزن لأجل طلب الكفار لهما، مع أنه مع رسول الله، بعين الله، تحت رعاية الله، وقد سمع النبي ﷺ يخبر بأنه سيظهر على أعدائه، ويظهر دينه على جميع الأديان، فحُزن أبي بكر، والحالة هذه إما شك في هذا الخبر، أو ضعف منه وخور، قالوا: وإنما الشجاع المؤمن، واللبيب الموقن -هو- علي ابن أبي طالب ﷺ، حيث كان نائمًا على فراش النبي ﷺ[1]، معرضًا نفسه - من أيدي الكفار - لشرب كؤوس الحمام، فما شك وما خار، ولا تلبد ذهنه ولا حار!.

"وأجاب أهل السنة بأن حزن أبي بكر ﷺ لم يكن ضعفًا ولا شكًّا، وإنما كان رقة غالبة، وشفقة على النبي ﷺ ، ولو كان ذلك عن شك أو ضعف - لكان أولى ما صدر منه - يعني صدوره منه - يوم بدر، حين قال النبي ﷺ: "**اللهم إن تهلك هذه العصابة فلن تعبد**"، وأخذ أبو بكر بردائه يقول: "كفاك مناشدتك ربك؛ إن الله سينجز لك ما وعدك"[2] وهذا غاية الشجاعة والإيمان، ثبوت الجنان عند قراع الأقران[3]" ا هـ.

([1]) أخرج ذلك عبد الرزاق في المصنف (9743)، ومن طريقه أحمد في المسند (3241)، والطبراني في المعجم الكبير (407/11)، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (191/13)، والأصبهاني في دلائل النبوة (49) كلهم من حديث عثمان الجزري عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما. وعثمان الجزري مجهول.

(2) أخرجه مسلم (1763) من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

([3]) ورقة ص99 من نفس المصدر.

88- وهكذا يمضي الطوفي في إبطال مزاعم الشيعة، كلما عرض لآية يرون أن فيها دليلاً لهم على بعض ما ينادون به، أو آية يرى هو فيها ردًّا عليهم، ولولا خوف الإطالة لأوردت فقرات أخر من كلامه تؤيد أنه ليس شيعيًّا، ولا يمكن أن يكون شيعيًّا، فضلاً عن أن يكون من الرافضة.

على أنني أحب أن أسجل هنا أمرين:

أولهما: أن الطوفي يعرض لآراء معظم الفرق الإسلامية في هذا الكتاب، ويقدِّم أدلتهم عليها بأمانة، فلو أن عرضه لمذهب الشيعة وأدلته في مواضع منه يصلح دليلاً على تشيعه، لوجب أن يكون عرضه لآراء الفرق الأخرى وأدلتها دليلاً على اعتناقه لها، ولأصبح نتيجة لهذا قدريًّا جبريًّا، معتزليًّا سنيًّا، إلى مذاهب كثيرة أخرى، وهو ما لا يعقل، ولا يستساغ.

والأمر الثاني: أنه قد ألف هذا الكتاب - كما ذكرت من قبل - فور عودته من بلاد الحجاز، بعد أن حج وجاور الحرمين الشريفين عامًا، وبعد أن صحب السكاكيني شيخ الرافضة هناك، ونظم ما يتضمن السب لأبي بكر ﷺ - على ما نقله ابن رجب عن شيخه المطري حافظ المدينة ومؤرخها - فهل فعل الطوفي ذلك - على فرض صحته - ليعلم من السكاكيني مبادئ الرافضة وأدلتها؛ تمهيدًا للرد عليها في كتاب "الإشارات" الذي يبدو أنه كان يفكر آنذاك في تأليفه؟ أم نختصر الطريق - على طريقة ابن رجب - فنقطع بأن هذا الذي قاله ابن رجب لم يقع؛ لأن من ينظم شعرًا في سب أبي بكر الصديق لا يقول ما نقلناه عنه في الفقرات السابقة؟

89- وشيء آخر أحب أن أسجله هنا، هو أن الطوفي قد ألف كتابه أو رسالته: "الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية" في قوص عام 507هـ؛ ذلك أن هذا العام هو الذي اتهم فيه الطوفي بالتشيع، فعزر وضرب، وسجن، ثم نفي. وهذا البلد - قوص - كان هو منفاه. فهل كان ممكنًا أن يقول فيه عن الرافضة ما نقلناه هنا[1] لو أنه كان رافضيًّا حقيقةً؟...

90- بقي رأي الشيعة في الطوفي، وفي ادعاء أنه منهم... ولعله ليس غريبًا - بعد ما نقلناه من أقواله فيهم - ألا نجد له ذكرًا في كتبهم؛ فكتاب "أعيان الشيعة" - وهو الموسوعة التي تحدثت عن أئمة الشيعة وعلمائها منذ كان التشيع حتى هذا العصر[2] - لم يذكر الطوفي ولا كتبه - على كثرتها - في أي جزء من أجزائه... وكتاب "الذريعة إلى تصانيف الشيعة" لم يذكر - فيما رأيت من أجزائه التي طُبعت - كتابًا واحدًا للطوفي، مع أن للطوفي عدة كتب كان ذكرها في هذه الأجزاء ممكنًا لو أن الرجل كان من علماء الشيعة[3].. أما كتاب "روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات" للخوانساري - فقد ترجم له وأكد أنه فقيه حنبلي، ثم نقل عن السيوطي ما نقله عن الصفدي، وعلق عليه بقوله: "ولم نجد في تراجم الشيعة ومعاجم الإمامية ما يدل على كون الرجل منهم، فضلاً عن كونه من جملة فقهائهم ومجتهديهم. ولو كان ما ذكره الصفدي في حقه صحيحًا لما خفي ذكره عن أهل الحق، ولما ناسب وصف الحافظ السيوطي إياه بالحنبلية، مع أنها أبعد المذاهب العامة عن طريقة هذه الطائفة الخاصة، كما أشير إلى ذلك في ترجمة أحمد بن حنبل. فليتأمل"[4] اهـ...

---

(1) ارجع إلى النص الذي نقلناه عنه من رسالة "الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية" (ص 93، 94 من هذه الرسالة).

(2) ألف هذا الكتاب السيد محمد الأمين الحسيني العاملي، نزيل دمشق، وهو معاصر أشرف على طبع 14 مجلدًا من كتابه هذا قبل قيام الحرب العالمية الثانية، ثم وعد بإتمام طبعه بعد أن تضع الحرب= =أوزارها، ومع أنه لم يصل إلى ترجمة "سليمان" فإنه لم يعدّ للطوفي كتابًا واحدًا وهو يعد كتب الشيعة في الجزء الأول منه، ولم يذكره بكنيته "أبو الربيع"، مع أنه ذكر تحت هذه الكنية سليمان بن خالد انظر: (318/6).

(3) راجعتُ الأحرف الأولى المطبوعة منه فلم أجد ضمن الكتب التي ذكرت فيها للشيعة كتابًا من كتب الطوفي المبدوءة بهذه الأحرف، ومن بينها: الإشارات الإلهية، والإكسير في قواعد التفسير، وبغية الواصل، وبغية السائل، إلخ...

(4) ص323-324 منه.

91- ولا أحب أن أختم هذا الفصل قبل أن أنبه إلى أشياء تبدو ذات دلالة خاصة هنا؛ فإنه من غير المعقول – لو كان الطوفي شيعيًّا – أن يقبل رواية "الأربعين النووية" ثم يشرحها في كتاب، مع أن رواهما ليسوا من آل البيت، والشيعة – كما هو معروف – لا يقبلون الحديث إلا برواية آل البيت!..

كذلك لا يبدو معقولاً أن تكون جميع مؤلفات الطوفي في الفقه وأصوله على مذهب أحمد بن حنبل، ثم يقال: إنه شيعي!..

ولو أن اتهام الطوفي بالتشيع أقوى دليلاً مما وجدنا، لأمكن أن ندعي كما ادعى ابن رجب أن حديثه عن الشيعة في كتبه إنما كان محاولة منه، أو دسيسة؛ لنشر آرائهم... أما وهذا الاتهام – كما رأينا – لا يكاد يعتمد على دليل واحد قوي – فلعل من الإجحاف بالرجل أن نفسر حريته في التفكير ذلك التفسير، فنصفه بالتشيع على رغمه، وعلى رغم الشيعة الذين كانوا أحرياء أن يفخروا بانتسابه إليهم لو أنه كان منهم، وعلى رغم الحقيقة فيما يبدو[1]!...

[1] لعل القارئ قد وضح له أننا نحقق مذهب الطوفي، ولا نحمل على مذهب من المذاهب الإسلامية لحساب مذهب آخر، ومع ذلك، فنحن نؤكد هنا أن نفي التشيع عن الطوفي ليس إنصافًا له في نظرنا بقدر ما هو إنصاف للحقيقة التاريخية، وأننا لو وجدنا لتشيعه ظلاً في كتبه أو في حياته لما ترددنا قط في الحكم بأنه شيعي(*)، دون أن ينقصه ذلك في نظرنا!..

على أن نظرة معاصري الطوفي إلى هذا الموضوع كانت – فيما يبدو لنا – تخالف هذه النظرة؛ بدليل إهمالهم الحديث عن حياة الطوفي الخاصة وعن أسرته، مع أنهم لم يهملوا هذا الجانب عندما تحدثوا عن غيره، وبدليل سجنه وتعزيره ثم نفيه، مع أن كثيرًا ممن هم دونه كانوا يكرمون، ويبجلون!..

ولله في خلقه شئون!...

(*) لعل تعليق الشيخ أبي زهرة المتقدم ينبغي أن يعاد هنا وهو قوله: "... ولعل أبرز هذه المآخذ وأوضحها في محاولته تبرئة الطوفي من التشيع، فإن النصوص التي نقلها مستشهدًا بها لنفي التشيع تطوي في ثناياها دليل إثباته، وكل نص ساقه دليلاً للنفي هو في مغزاه ومرماه وباعثه دليل الإثبات" (م).

الفصـل الثـاني

ثقافتـه وآثاره العلميـة

92- رأينا في الفصل السابق كيف كان الطوفي - بإجماع الذين ترجموا لحياته - ذكيًّا شديد الذكاء، وكيف كان حريصًا بالغ الحرص على أن يقرأ، ويدرس، ويتلقى العلم في كل بلد أقام فيه، وعلى كل من لقيهم من الشيوخ، وكيف كان شديد الشغف بالبحث والمعرفة حتى قال فيه الفاضل كمال الدين جعفر الأدفوي: "كان كثير المطالعة، أظنه طالع أكثر كتب خزائن قوص"[1]، وقال فيه تاج الدين أحمد بن مكتوم : "كان يشارك في علوم، ويرجع إلى ذكاء وتحقيق وسكون نفس، إلا أنه كان قليل النقل والحفظ جدًا، وخصوصًا للنحو، على مشاركة فيه"[2].

كذلك رأينا كيف كان الطوفي حرًّا جريئًا في تفكيره، لا يخشى إبداء رأيه في كل مسألة بحثها وانتهى فيها إلى رأي، حتى قال في مقدمة كتابه "الإكسير في قواعد التفسير" إنه لم يضع ما فيه من قانون لمن يجمد عند الأقوال، ويعتمد لكل من أطلق لسانه وقال، بل وضعه لمن لا يغتر بالمحال، وعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال. وحتى أوصى قارئ شرحه للأربعين النووية بألا يسارع فيه إلى إنكار خلاف ما ألفه وهمه، وأحاط به علمه؛ فإن عليه أن يجدَّ النظر ويجدده، ويعيد التفكير ثم يعاوده؛ ليكون جديرًا بحصول المراد.

93- ولعله كان طبيعيًّا - وقد تعددت البلاد التي درس فيها الطوفي، والشيوخ الذين قرأ عليهم - أن تتسع دائرة معارفه، فتشمل علوم القرآن والحديث، والأصول والفقه، واللغة والأدب، بل لقد كان شاعرًا ينظم الشعر، ويشرح أشعار الفحول، ويجمع مختارات الشعر من عيون الكتب، على أن أغرب ما قرأته عن كتبه - ويبدو أنه غير صحيح - هو أن كتابه "بغية السائل" كتاب في الطب، فهكذا قال صاحب كشف الظنون، مع أن مؤلف الذيل على طبقات الحنابلة يقرر أن الكتاب في أصول الدين، وهو أليق بالطوفي، وأكثر اتفاقًا مع اسم الكتاب كما ذكره هو كاملاً: "بغية السائل في أمهات المسائل"[3]...

94- ولقد ذكر ابن رجب - بعد أن عد للطوفي نحوًا من ثلاثين مصنفًا - أنه - أي الطوفي - اختصر كثيرًا من كتب الأصول، ومن كتب الحديث أيضًا، ولكن لم يكن له فيه يد؛ ففي كلامه فيه تخبيط كثير، وأن له نظمًا كثيرًا رائقًا، وقصائد في مدح النبي ﷺ، وقصيدة طويلة في مدح الإمام أحمد[4]. ويعني هذا - كما هو واضح - أن ابن رجب لم يعدَّ جميع كتب الطوفي، وأنه لا ينكر أن له كتبًا أخرى غير التي ذكرها هو.. وكذلك فعل الصفدي وابن حجر وابن العماد وغيرهم، فليس استدراكًا عليهم إذًا ما ذكره "بروكلمان" من كتب للطوفي لم يذكروها؛ إذ لم يذكر هو معظم ما عدوه للطوفي من كتب، وإن انفرد بذكر بعض كتبه...

وهكذا يبدو أن كل من ترجم للطوفي قد عد بعض كتبه، وأهمل بعضها الآخر فلم يعده؛ إذ لم يحاولوا حصر مصنفات الرجل فيما أعتقد، أو لعلهم حاولوا وذكر كل منهم ما وصل إلى علمه أن الطوفي قد ألفه...

95- وأحب أن أنبه هنا إلى أن بعض كتبه كان - بالنسبة لي - هو المرشد الوحيد لبعض كتبه؛ ففي كتابه "الإشارات الإلهية" إيماء إلى كتاب له لم يذكره أحد من الذين تحدثوا عنه، وهذا الكتاب هو "دفع الملام عن أهل

([1]) أعيان العصر للصفدي (11/3، 12)، الدرر الكامنة لابن حجر (157/2).
([2]) الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب (369/2) (ط).
([3]) انظر: كشف الظنون (155/1)، والذيل على طبقات الحنابلة (367/2) (ط).
([4]) انظر: "الذيل" (367/2، 368) (ط).

المنطق والكلام"[1].

كذلك أحب أن أؤكد أنني لم أحصر مصنفات الطوفي في هذه الكتب التي سأعدها، وأتحدث عن بعضها، وإن كنت لا أنكر أنني حاولت جاهدًا هذا الحصر، ورجوت أن أكون موفَّقًا في هذه المحاولة..

96- بعد هذه المقدمة التي لم يكن بد منها - أحب أن أسأل: ماذا صنف الطوفي من كتب؟ وماذا بين أيدينا مما صنف؟

(أ) أما مجموعة الكتب التي ألفها في علوم القرآن والحديث - وهي إحدى مجموعات ثلاث نوّعت إليها كتبه - فتشمل عشرة كتب هي:

1 - الإكسير في قواعد التفسير[2].
2 - الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية: (من بروكلمان).
3 - إيضاح البيان عن معنى أم القرآن: (من بروكلمان).
4 - مختصر المعالين -كذا في ابن رجب-: فيه أن الفاتحة متضمنة لجميع القرآن.
5 - تفسير سورة ق، وسورة النبأ في مجموعة: (من بروكلمان).
6 - جدل القرآن[3].
7 - بغية الواصل إلى معرفة الفواصل[4].
8 - دفع التعارض عما يوهم التناقض في الكتاب والسنة.
9 - شرح الأربعين النووية.
10 - مختصر الترمذي.

(ب) وأما مجموعة الكتب التي ألفها في أصول الدين، وفي الفقه وأصوله - وهي المجموعة الثانية - فتشمل اثنين وعشرين كتابًا هي:

1- بغية السائل في أمهات المسائل. (في أصول الدين).
2- قدوة المهتدين إلى مقاصد الدين: (من بروكلمان).
3- حلال العقد في أحكام المعتقد: (من بروكلمان).
4- الانتصارات الإسلامية في دفع شبهة النصرانية.
5- درء القول القبيح في التحسين والتقبيح.
6- الباهر في أحكام الباطن والظاهر.
7- رد على الاتحادية.
8- تعاليق على الأناجيل وتناقضها.
9- قصيدة في العقيدة وشرحها.

([1]) انظر ظهر ورقة 195 من الإشارات الإلهية، عند تفسير قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ • عَلَّمَهُ البَيَانَ﴾ [الرحمن:3، 4].

(2) لم يذكره بروكلمان، وإنما ذكر أن كتابًا في القرآن ببرلين، فلعله يعنيه.

(3) قال السيوطي في النوع الثامن والستين من علوم القرآن: جدل القرآن أفرده بالتصنيف نجم الدين الطوفي، انظر: الإتقان له (229/2).

(4) عده السيوطي من مصادر كتابه الإتقان انظر: الإتقان (11/1، 12).

10- العذاب الواصب على أرواح النواصب.

11- مختصر الروضة القدامية. (في أصول الفقه).

12- شرح مختصر الروضة القدامية في ثلاث مجلدات.

13- مختصر الحاصل.

14- مختصر المحصول.

15- معراج الوصول إلى علم الأصول.

16- الذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة.

17- الرياض النواضر في الأشباه والنظائر. (في الفقه).

18- القواعد الكبرى.

19- القواعد الصغرى.

20- شرح نصف مختصر الخِرَقي.

21- مقدمة في علم الفرائض.

22- شرح مختصر التبريزي (في فقه الشافعي).

(جـــ) وأما مجموعة الكتب التي صنفها في اللغة والأدب وبعض المواد الأخرى فتشمل عشرة كتب هي:

1 - الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية (من بروكلمان).

2 - الرسالة العلوية في القواعد العربية.

3 - غفلة المجتاز في علم الحقيقة والمجاز.

4 - تحفة أهل الأدب في معرفة لسان العرب.

5 - الرحيق السلسل في الأدب المسلسل.

6 - موائد الحيس في شعر امرئ القيس.

7 - الشعار المختار على مختار الأشعار (من بروكلمان).

8 - شرح مقامات الحريري "في ثلاثة مجلدات".

9 - إزالة الأنكاد في مسألة كاد(1).

10 - دفع الملام عن أهل المنطق والكلام.

97- هذه هي الثروة الضخمة التي خلفها لنا الطوفي، فكم كتابًا من بينها لم تمتد إليه عوادي الزمن؛ فسلم للمكتبة الإسلامية، وهيئت للباحثين وسائل الإفادة منه؟

لقد ذكر "بروكلمان"(2) أن في "إستامبول" ثلاثة من هذه الكتب هي معراج الوصول إلى علم الأصول، ومختصر الروضة، وتعاليق على الأناجيل الأربعة، وأن كتاب "الإشارات الإلهية" توجد نسخ منه في القاهرة.

كذلك ذكر "بروكلمان" أن مواطنًا له من الألمان كتب في مجلة المستشرقين (**Z.D.N.G**) عن كتاب "موائد الحيس"، فهذا الكتاب من كتب الطوفي لم يُفقد إذًا.

---

(1) أخطأ صاحب كشف الظنون فذكر اسم الكتاب هكذا "إزالة الإنكار في مسألة الأفكار" مع أن عبارة الصفدي: "وله تصنيف في مسألة كاد، اسمه إزالة الأنكاد".

(2) انظر: (108/2) منه.

وقرر "بروكلمان" أن "إيضاح البيان عن معنى أمّ القرآن" و "حلال العقد في أحكام المعتقد" – وهما من كتب الطوفي التي انفرد هو بذكرها – مطبوعان في القاهرة لكنا لم نعثر قط على كتاب للطوفي مطبوع في القاهرة، ولا ندري أأخطأ "بروكلمان"، أم قصرت بنا نحن وسائل البحث فلم نصل إلى هذين الكتابين؟

98- على أنه قد تسنى لنا بعد جهد أن نعثر على بعض كتب الطوفي مخطوطة في دار الكتب المصرية، وأن نجد بعضها في مكتبة الجامع الأزهر، ونرى بعضها مصورًا على "أفلام" بمعهد إحياء المخطوطات العربية، في دار الأمانة العامة للجامعة العربية...

فأما الكتب التي عثرت عليها بدار الكتب المصرية – فمن بينها كتاب عثرت على نسختين منه ضمن كتب الخزانة التيمورية، وهو شرح الأربعين النووية[1]، وكتاب ثانٍ وجدت نسخة منه ضمن كتب الدار، ونسخة ضمن مخطوطات الخزانة التيمورية، وهو "الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية"[2]. وثالث عثرت على نسخة منه في كتب الدار، وإن كانت بوضعها الحالي غير صالحة للاستفادة منها لتفكك أوراقها، وهذا الكتاب هو "مختصر الترمذي"[3]، والكتاب الرابع والأخير – فيما عثرت عليه من كتب الطوفي في دار الكتب – هو رسالته "الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية"، وهو ضمن مجموعة رسائل مخطوطة هناك[4].

99- وأما الكتب التي للطوفي في مكتبة الأزهر فهي نسخة وحيدة مخطوطة من مختصر الروضة القدامية، بشرح عليه لقاضي القضاة الشيخ علاء الدين علي ابن محمد بن علي بن عبد الله بن أبي الفتح الكناني العسقلاني. وهي من مخطوطات القرن التاسع: نسخها بخطه عام 833هـ سبط الشارح الشيخ أحمد ابن إبراهيم بن نصر الله الكناني العقسلاني، وترجم لجده فيها[5]. ثم نسخة مصورة من كتاب "الإكسير في قواعد التفسير"، منقولة أخيرًا عن الفيلم المحفوظ بمعهد إحياء المخطوطات العربية، وخطها صغير دقيق لا يكاد يقرأ بالعين المجردة.

100- وفي معهد إحياء المخطوطات العربية، وجدت للطوفي "الإكسير في قواعد التفسير" مسجلاً على فيلم[6]، "والبلبل في أصول مذهب ابن حنبل" – وهو مختصره لروضة الموفق – مسجلاً على فيلم آخر[7].

أما شرحه لهذا المختصر – وهو يقع في ثلاثة مجلدات – فقد رجح لديّ أن في إحدى مكتبات دمشق نسخة أو أكثر منه؛ لأني قرأت فقرات منقولة منه في كتابين لعالم دمشقي معاصر، هو الشيخ عبد القادر أحمد بن مصطفى المعروف بابن بدران. وهذان الكتابان هما "المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل"، و"نزهة الخاطر العاطر على روضة الناظر وجنة المناظر"[8]، ثم وجدت أمام رقمي 97، 98 في تكملة فهرس أصول الفقه للمكتبة الظاهرية بدمشق – وهو الفهرس الموجود بدار الكتب المصرية– : "الأول والثاني من شرح الطوفي"، وفي كليهما نقص، وإن كان موضعه هو وسط الأول وآخر الثاني.

---

(1) انظر الرقمين 328 و446: حديث تيمور.

(2) انظر رقم 687 تفسير، ورقم 351 تفسير تيمور، بالدار.

(3) انظر رقم 487 حديث.

(4) انظر رقم 228 مجاميع.

(5) انظر رقم 283 أصول الفقه بمكتبة الأزهر.

(6) انظر فيلم 940 (646 – 793) هناك.

(7) انظر فيلم 3142 من (725) ثم فيلم 3143 من (1).

(8) تستطيع أن ترجع على سبيل المثال فقط إلى ص199-200 و238 و240-241 من المدخل، و(418-416/2) من نزهة الخاطر العاطر.

هذه هي الكتب التي أبيح لي أن أعثر عليها، من بين مؤلفات الطوفي الكثيرة التي عددها منذ قليل.. ولعله قد حُق علينا أن نعرِّف بهذه الكتب وأن نبين منهج الطوفي في كل منها.. وها نحن أولاء نقدمها هنا متمشين مع التاريخ الزمني لتأليفها، ونقدم المؤلِّف كما تبدو شخصيته فيها...

الإكسير في قواعد التفسير

101- هو من أوائل الكتب التي ألفها الطوفي؛ فقد سُجّل على النسخة المنقولة - تصويرًا - عن مكتبة "جلبي زاده" بتركيا أن تاريخ نسخه هو القرن السابع، ويعني هذا بالطبع أنه قد ألف قبل أن ينتهي هذا القرن بفترة تتسع لنسخه على الأقل، وأن الطوفي قد ألفه في بغداد خلال الفترة التي أقامها فيها - والتي تبدأ من عام 691هـ، كما ذكر الحافظ ابن حجر - فهو إذًا أقدم ما وصل إلى يدنا من مؤلفات الطوفي، ولهذا نبدأ بالحديث عنه.

102- يقول الطوفي في مقدمته بعد حمد الله والصلاة والسلام على رسوله: "أما بعد، فإنه لم يزل يتلجلج في صدري إشكال على علم التفسير، وما أطبق عليه أصحاب التفاسير، ولم أر واحدًا منهم كشفه فيما ألفه، ولا نحاه فيما نحاه، فتقاضتني النفس الطالبة للتحقيق، الناكبة عن ختر الطريق، لوضع قانون يعوَّل عليه، ويصار في هذا الفن إليه، فوضعت لذلك صدر هذا الكتاب، مردفًا له بقواعد نافعة في علم الكتاب، وسميته "الإكسير في قواعد التفسير". فمن ألف على هذا الوضع تفسيرًا، صار في هذا العلم أولاً وإن كان أخيرًا.

"ولم أضع هذا القانون لمن يجمد عند الأقوال، ويعتمد لكل من أطلق لسانه وقال، بل وضعته لمن لا يغتر بالمحال, ويعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال، وجعلته بحسب الانقسام، على مقدمة وأقسام".

"أما المقدمة ففي بيان معنى التفسير والتأويل... ثم يبين معناهما.

"وأما الأقسام فأولها في سبب احتياج القرآن إلى التفسير والتأويل، والقسم الثاني في بيان العلوم التي اشتمل القرآن عليها، وينبغي للمفسر النظر فيها، -ويعد هذه العلوم- والثالث في علمي المعاني والبيان؛ لكونهما من أنفس علوم القرآن".

103- يبدأ الكتاب بعد مقدمته بباب في مقدمات التفسير الأولية التي ينبغي الابتداء بها. والطوفي يشرح هذه المقدمات في ثلاثة فصول، يتحدث في أولها عن آلات التأليف، وفي ثانيها عن آداب التأليف وبيان الطريق إليه، وفي ثالثها عن الحقيقة والمجاز، أما الباب الثاني فهو يخصص الفصل الأول منه للحديث في الألفاظ وضربيها من مفردة ومركبة، وما لكل منهما من صفات يستحق بها رتبة الحسن والجودة، ثم يتحدث في الفصل الثاني منه عن المعاني، ثم يوازن - في ثالث فصوله - بين المنظوم والمنثور، وأيهما أفضل.

104- وفي بابين آخرين يشرح أحكام القرآن الخاصة؛ إذ يخصص الأول منهما للحديث في الفصاحة والبلاغة، ويقصر الحديث في الثاني على أنواع علم البيان من استعارة وكناية، وتعريض وتشبيه، ومن شجاعة في اللغة العربية يفسرها بكثرة تصرفاتها وما تضفي عليها هذه الكثرة من قوة، وهو في هذا الباب يتناول بالحديث الإيجاز والإطناب وتوكيد الضمير، واستعمال العام بدل الخاص، وتفسير المبهم، والتعقيب المصدريَّ، ووضع الظاهر موضع الضمير تعظيمًا أو تحقيرًا، والتقديم، والتخلص، والاقتضاب، والمبادئ والافتتاح، وخذلان المخاطب، وقوة اللفظ لقوة المعنى، والاشتقاق، والحروف، والتكرير، وتناسب المعاني، والاقتصاد والإفراط والتفريط، والخطاب، وورود الكلام بلام التأكيد لأمر يَعزُّ وجودُه، والتضمين، والاستدراج، والإرصاد، ومعرفة السامع قافية البيت أو فاصلة النثر من سماع صدر الكلام، والتوشيح، والأخذ والسرقة، ثم المعاظلة، وهذه هي

الأنواع التي تمثل الناحية المعنوية في نظره...

أما الناحية اللفظية فهو يتحدث عنها بعد هذا في سبعة أنواع، أولها السجع والازدواج... ورابعها اختلاف اللفظين في تقدم بعض الحروف وتأخرها، وليس عكسًا عامًّا كما يقول... وسادسها الإعنات، وهو التزام حرف قبل حرف الروي في القصيدة كلها، أو في القطعة من النثر، وسابعها التجنيس. أما الثاني والثالث والخامس من هذه الأنواع – فقد بدت الصفحات المخصصة لها من الكتاب بيضاء ليس فيها كتابة قط!..

105– وهكذا ينتهي الكتاب الذي يبدو أن الطوفي هو أول من ألف في موضوعه، أو هو – على الأقل – أول من بسط القول فيه هذا البسط المنظم...

والكتاب بعد هذا يقع في 150 ورقة، ويرجع تاريخ تأليفه ونسخه إلى القرن السابع الهجري كما أسلفنا.

106– وعلى سبيل المثال نقدم هذه الفقرة منه، وهي في بيان معنى التفسير والتأويل، في المقدمة:

"أما التفسير، فهو تفصيل من فسرت النورة: إذا نضحتَ عليها الماء لتنحل أجزاؤها، وينفصل بعضها عن بعض، وكأن التفسير يفصل أجزاء معنى المفسر بعضها من بعض؛ حتى يتأتى فهمه والانتفاع به، كما أن النورة لا يتهيأ الانتفاع بها إلا بتفصيل أجزائها.

"وأما التأويل فتفعيل أيضًا، من آل الشيء إلى كذا يؤول أولاً إذا صار إليه، وأولته تأويلاً إذا صيَّرته، فسمى تأويل الكلام تأويلاً؛ لأنه بيان ما يؤول معناه إليه، ويستقر عليه.

"ثم قيل: هما مترادفان؛ لأنه يقال: تفسير هذا الكلام وتأويله بمعنى واحد. وقيل: التأويل أعم؛ لجريانه في الكلام وغيره، يقال: تأويل الكلام كذا، وتأويل الأمر كذا، أي ما يؤولان إليه، قال الله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللهُ**﴾ [آل عمران:7] هذا في الكلام، وقال في الأمر ونحوه: ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ**﴾ [النساء:58]... إلى قوله: ﴿**ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾ [النساء:59]، أي أحسن مالاً وعاقبة، وكذا في قوله تعالى: ﴿**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ**﴾ [الأعراف:53] أي مآل القرآن وعاقبة ما تضمنه من الوعيد، بخلاف التفسير فإنه يختصُّ الكلام ومدلوله، تقول: تفسير الكلام كذا، وتفسير القصيدة كذا؛ ولهذا قال بعض المفسرين: "التفسير بيان معنى اللفظ، والتأويل بيان المراد به"، وقوله تعالى: ﴿**وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا**﴾ [الفرقان:33] من هذا القبيل، نعم يجوز استعمال أحدهما موضع الآخر مجازًا على هذا القول، وهو الأظهر؛ إذ الأصل عدم الترادف عند من يثبته".

مختصر الروضة القدامية وشرحه

107– أما هذا الكتاب فهو في الحقيقة كتابان، أحدهما مختصر الروضة القدامية المعروفة باسم "روضة الناظر وجنة المناظر" لمؤلفها شيخ الإسلام ابن قدامة المقدسي الدمشقي، وقد عثرتُ على نسخة منه باسم "البلبل في أصول أحمد بن حنبل"، وعلى نسخة ثانية منه مع شرح عليها للشيخ علاء الدين علي بن محمد الكناني العسقلاني الحنبلي، وأولى النسختين مسجلة على فيلم بمعهد إحياء المخطوطات العربية، والثانية ضمن مخطوطات القرن التاسع بمكتبة الأزهر...

أما شرح الطوفي لهذا المختصر – وهو الكتاب الثاني هنا – فقد أسلفتُ أنه يوجد الجزءان الأولان من أجزائه الثلاثة ضمن كتاب الأصول، في المكتبة الظاهرية بدمشق...

108– يقول الطوفي: إنه ابتدأ في تأليف المختصر عاشر صفر سنة أربع وسبعمائة، وفرغ منه في العشرين

منه[1]... فهل تراه قام بهذا العمل في دمشق، بعد أن سافر إليها في ذلك الحين؟ احتمال يرجحه أن المختصر وشرحه موجودان فيها الآن، وأنهما – على الأقل – كانا موجودين فيها حين نقل عنهما الشيخ ابن بدران الدمشقي، كما أوضحت ذلك من قبل...

أما الشرح فلست أستطيع الجزم بالعام الذي ألفه فيه الطوفي؛ لأن الاطلاع على النسخة الموجودة منه لم يتح لي، وإن كان واضحًا أنه بعد شهر صفر من عام 704هـ؛ لأن المختصر قد ألف في هذا التاريخ...

109- ويصف الشيخ ابن بدران الدمشقي في المدخل مختصر الطوفي وشرحه، فيقول: "مختصر الروضة القدامية للعلامة سليمان الطوفي: مشتمل على الدلائل، مع التحقيق والتدقيق، والترتيب والتهذيب، ينخرط مع مختصر ابن الحاجب في سلك واحد، وقد شرحه مؤلفه في مجلدين حقق فيهما فن الأصول، وأبان فيهما عن باع واسع في هذا الفن، واطلاع وافر، وبالجملة فهو من أحسن ما صُنف في هذا الفن وأجمعه وأنفعه، مع سهولة العبارة، وسبكها في قالب يدخل القلوب بلا استئذان"[2]...

وفي موضع آخر يقول: "قال الطوفي، في أوائل شرحه لمختصر الروضة له: "أقول: إن الشيخ أبا محمد – يعني به مؤلف الروضة – التقط أبواب المستصفى، فتصرف فيها بحسب رأيه، وأثبتها، وبنى كتابه عليها، ولم ير الحاجة ماسة على ما اعتنى به الشيخ أبو حامد من درج الأبواب تحت أقطاب الكتاب، أو أنه أحب ظهور الامتياز بين الكتابين باختلاف الترتيب؛ لئلا يصير مختصِرًا لكتاب، وهو إنما يضع كتابًا مستقلاً في غير المذهب الذي وضع فيه أبو حامد كتابه؛ لأن أبا حامد أشعري شافعي، وأبو محمد أثري حنبلي، وهو طريقة الحكماء والأوائل وغيرهم، لا تكاد تجد لهم كتابًا في طب أو فلسفة إلا وقد ضبطت مقالاته وأبوابه في أوله، بحيث يقف الناظر الذكي من مقدمة الكتاب على ما في أثنائه، وقد نهج أبو حامد هذا المنهج في المستصفى". هذا كلامه[3].
كلامه[3].

ويمضي الشيخ ابن بدران الدمشقي في الحديث عن المختصر فيقول: "ولما اختصر الطوفي الكتاب أسقط المقدمة، واعتذر بأعذار منها –وهو الذي عول عليه– أنه لا تحقيق له في فن المنطق، ولا أبو محمد له تحقيق فيه أيضًا، فلو اختصرها لظهر التكلف عليها من الجهتين ، فلا يتحقق الانتفاع به للمطالب، ويضيع عليه الوقت"[4].

110- وفي كتاب نزهة الخاطر العاطر على روضة الناظر – وهو للشيخ ابن بدران أيضًا – نجد في مواضع مختلفة كلامًا للطوفي منقولاً عن شرحه للمختصر، وكذلك نجد في المدخل له، فهو في كليهما ينقل عنه بعض ما قاله، ويسند إليه آراءه...

من ذلك قوله في المدخل: "قال الطوفي في شرح مختصره: إذا وجدنا فُتيا صحابي مشهور بالعلم والفقه على خلاف نص – لا يجوز لنا أن نجزم بخطئه الخطأ الاجتهادي؛ لاحتمال ظهور الصحابي على نص أو دليل راجح أفتى به؛ فإن الصحابة ﷺ أقرب إلى معرفة النصوص منا؛ لمعاصرتهم للنبي ﷺ ، وكم من نص نبوي كان عند الصحابة ﷺ، ثم دثر فلم يبلغنا، وذلك كفُتيا علي وابن عباس رضي الله عنهما، أن المتوفى عنها زوجها تعتدّ

---

(1) انظر ظهر ورقة 141 من النسخة التي تحتفظ بها مكتبة الأزهر تحت رقم 283 أصول الفقه.

(2) ص238 من المدخل، عند الحديث عن المتون المختصرة في الأصول.

(3) ص240 من نفس المصدر، عند الحديث عن الكتب المطولة في أصول الفقه.

(4) نفس المصدر السابق.

بأطول الأجلين، ونحوها من المسائل التي نقم بعض الناس على عليٍّ فيها؛ لمخالفته للنص، وخطئه بذلك" اهـ[1]...

وسنورد -إن شاء الله- رأي الطوفي في المصلحة كما سجله في شرح مختصره، ونقله عنه صاحب نزهة الخاطر، عندما نعرض لمناقشة هذا الرأي في الباب الثاني...

111- وقبل الشيخ ابن بدران بزمن طويل، اعتمد "المرداوي"[2] على مختصر الطوفي وشرحه، عندما ألف كتابه "تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول"، وذكر هذا في آخر كتابه، ثم عد الطوفي ضمن أصحاب الإمام ذوي الرأي والاجتهاد في المذهب..

وقد كان طبيعيًّا أن يرجع "الفتوحي"[3] إلى مختصر الطوفي وشرحه، ما دام يشرح كتاب المرداوي.. وهذا بعض ما نقله عنه، وهو في تعريف الوصف المناسب.

"قال الطوفي في مختصره: المناسب هو ما تتوقع المصلحة عَقبه لرابط عقلي، وقال في شرحه: اختلف في تعريف المناسب، واستقصاء القول فيه من المهمات؛ لأن عليه مدار الشريعة، بل مدار الوجود؛ إذ لا وجود إلا وهو على وفق المناسبة العقلية، لكن أنواع المناسبة تتفاوت في العموم والخصوص، والخفاء والظهور، فما خفيت عنا مناسبته سمي معَّللا. فقولنا: المناسب ما تتوقع المصلحة عقبه، أي إذا وُجد – أو إذا سُمع – أدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سببًا مفضيًا إلى مصلحة من المصالح؛ لرابط من الروابط العقلية بين تلك المصلحة وذلك الوصف، وهو معنى قولي "لرابط عقلي"، مثاله إذا قيل: المسكر حرام – أدرك العقل أن تحريم السكر مفضٍ إلى مصلحة هي حفظ النفوس، ثم قال: قلت لرابط عقلي أخذاً من النسب الذي هو القرابة؛ فإن المناسب مستعار ومشتق من ذلك، ولا شك أن المتناسبين في باب النسب كالأخوين وابن العم ونحوه. وإنما كانا مناسبين لمعنى رابط بينهما وهو القرابة، فكذلك الوصف المناسب هنا لابد أن يكون بينه وبين ما يناسبه من المصلحة رابط عقلي، وهو كون الوصف صالحًا للإفضاء إلى تلك المصلحة"[4] اهـ.

112- والآن، ولعله قد وضح أنه إذا كان عمل الطوفي في مختصره لروضة الناظر لم يسمح له بإبداء رأيه الخاص في بعض ما يخالف فيه ابن قدامة مؤلف الروضة، وكان بهذا الاعتبار قليل الجدوى في الكشف عن آراء الرجل – فإن شرحه قد أفسح له المجال للتعبير عما يراه، ولتسجيله في حرية تامة، ومن ثم كان واضح الدلالة عليه، قوي التعريف به... واشتد بي الأسف أني لم أعثر على نسخة منه في مكتبات مصر جميعها، فرحت ألتقط أقوالاً متناثرة نقلها عنه المؤلفون في كتبهم، لعل هذه الأقوال تلقي بعض الضوء على منهج الطوفي فيه، وعلى ما له فيه من آراء جديدة... وإني لأرجو أن يكون فيما قدمت عنه بعض التعريف به...

---

(1) ص199-200 من المصدر السابق.

(2) هو علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن محمود المرداوي، ثم الصالحي الحنبلي، ولد سنة 730هـ، وكان رجلاً خيرًا سمع من ابن الرضا، وزينب بنت الكمال، وعائشة بنت المسلم، وقرأ عليه الشهاب بن حجر وغيره، توفي في رمضان سنة 803هـ انظر: شذرات الذهب (31/7).

(3) هو تقي الدين أبو البقاء محمد بن أقضى القضاة المصرية شهاب الدين أبي العباس أحمد بن عبد العزيز ابن علي بن إبراهيم الفتوحي الفقيه الأصولي الحنبلي، نشأ في عفة وصيانة، ودين وعلم، وأدب وديانة، وأخذ العلم عن والده شيخ الإسلام المذكور، وعن جماعة من أرباب المذاهب المخالفة، وتبحر في العلوم، حتى انتهت إليه الرياسة في مذهبه، ثم ولي القضاء بسؤال جميع أهل مصر، وكان حلو المنطق، جم الأدب مع جليسه، توفي سنة 979هـ انظر: شذرات الذهب (390/8).

(4) ص311 من شرح الكوكب المنير له، وهو يعرف باسم مختصر التحرير، وباسم المختصر المبتكر شرح المختصر.

الصعقــة الغضبيــة
في الرد على منكري العربية

113- رسالة ألفها الطوفي في قوص، عام 705هـــ على ما رجحناه، فهي إذًا رابع كتاب نعثر عليه للطوفي من حيث تاريخ تأليفها.. وهي تقع في 88 ورقة، ويمكن الرجوع إليها بدار الكتب المصرية، تحت رقم 228 مجاميع...

114- قسمها الطوفي إلى مقدمة وأربعة أبواب:

أما المقدمة فقد تحدث فيها عن حقيقة الأدب وضعًا واصطلاحًا، مبيِّنا اشتقاق مادته...

وأما الأبواب فقد أدار الحديث في أولها حول السبب الموجب لوضع قانون العربية، ومَنْ وضَعه.

وجعل محوره في ثانيهما بيان فضل العربية، والاستدلال عليه من الكتاب والسنة والآثار وصريح العقل.

وخصص الثالث لبيان فضل من تحلى بهذا العلم، وذمّ من عطل منه، أو أخطأ فيه، أو عيب عليه.

ثم كان باب الرابع – وهو الأخير – بيان كون هذا العلم أصلاً من أصول الدين، ومعتمَدًا من معتمدات الشريعة...

مختصر الترمذي

115- ومختصر الترمذي هو خامس كتب الطوفي التي عثرنا عليها، وهو يقع في جزءين: أولهما في 240 ورقة، ولكن في أوله نقصًا... والثاني ينقص ورقات من آخره بعد الورقة 231، فهو في مثل حجم الأول، وبنفس الخط الذي كتب الأول به، وإذًا فالناسخ وتاريخ النسخ واحد في كليهما...

116- في آخر الجزء الأول منه كلام للناسخ يقرر فيه أنه نقل هذه النسخة عن نسخة بخط المؤلف نفسه، وأنه قد فرغ من نسخها عام 707هـ، فهو إذًا قد ألف قبل هذا التاريخ أو قبيله، ومن ثم اعتبرته خامس الكتب التي عثرت عليها للطوفي. لكنه بوضعه الحالي لا تمكن الإفادة منه كما أسلفت؛ لأن أوراقه مفككة، ولأن دار الكتب ترفض إعارته.

شرح الأربعين النووية

117- كتب الطوفي في مقدمته:

"أما بعد فهذا - إن شاء الله - إملاء نافع، وتأليف جامع، يشتمل على شرح الأحاديث الأربعين التي جمعها الشيخ الإمام العالم الفاضل محيي الدين، أبو زكريا النووي رضي الله عنه وعن سائر علماء المسلمين؛ إذ كانت كالمعين والينبوع، لعلم الأصول والفروع، موضحًا لما تضمنته من المشكلات والغوامض، كاشفًا عما اشتملت عليه من السنن والفرائض، باحثًا عن ألفاظها ومعانيها، مستخرجًا لأسرارها المودَعة فيها، جاليًا لعرائسها على الخُطَّاب، مبرزًا لنفائسها من وراء حجاب الخطاب، صادعًا عن الحق بالبرهان، ملغيًا لما ألغاه الدليل فوهن وهان، معتمدًا في ذلك على ما قيل عن أهل الفضائل والعقول "العلم ما قام عليه الدليل، والنافع ما جاء عن الرسول".

"وأرجو من الله ﷻ أن يأتي هذا الإملاء بحرًا يقذف بيتائم درره، ونفائس لآلئه وجواهره، وأن يكون كالقواعد الكلية للدين، والمرتع المري والشراب الروي لطلبة المسلمين.

"فأوصيك أيها الناظر فيه، المحيك طرفه في أثنائه ومطاويه، ألا تسارع فيه إلى إنكار خلاف ما أَلِفه وهمك، وأحاط به علمك، بل أجِدّ النظر وجدده، وأعد الفكر ثم عاوده؛ فإنك حينئذ جدير بحصول المراد، ومن يهد الله فما له من مضل، ومن يضلل الله فما له من هاد"[1]...

118- وشرح طريقته التي التزمها فيه فقال:

"التزمت في هذا الشرح ما وفقت لالتزامه، وأسأل الله ﷻ التوفيق لإتمامه، وهو أني أعمد إلى كل حديث فأتكلم عليه لفظًا ومعنًى من جهة اللغة، والأصول والفروع، والمعقول والمنقول، وأرد معناه إلى ما يناسبه من آي الكتاب، متوخيًا للتحقيق والصواب، متصرفًا في ذلك بقانون أصول الفقه: من تخصيص عام، وتعميم خاص، وتقييد مطلق وإطلاق مقيد، وتبيين مجمل، وغير ذلك.

"وإن عارض الحديث معارض من كتاب أو سنة - تلطفت في دفع التناقض وكشف شبهة التعارض، إلى غير ذلك من الفوائد التي تنسج في مواضعها، وتجمح القريحة إلى تقريب شاسعها، كل ذلك بحسب مبلغي من

(1) ورقة 1 من المخطوطة رقم 446 حديث تيمور.

العلم، وما أوتيته من الفهم"[1]...

119- وجدت في آخره: "وكان ابتدائي فيه يوم الاثنين ثالث عشر ربيع الآخر، وفراغي منه يوم الثلاثاء ثامن عشرينه، كلاهما من سنة ثلاث عشرة وسبعمائة، بمدينة قوص من أرض الصعيد، حامدًا الله ﷻ ومصليًا على رسول الله ﷺ [2]". ولهذا اعتبرته سادس الكتب التي عثرت عليها، من حيث تاريخ تأليفه...

120- في دار الكتب نسختان منه، كلتاهما ضمن كتب الخزانة التيمورية. وقد وصفت فهارس هذه الخزانة إحداهما بأنها قديمة، ولم تحدد لنسخها تاريخًا، وحددت تاريخ نسخ الثانية بعام 1023هـ وأولاهما برقم 328، والثانية برقم 446 بين كتب الحديث بهذه الخزانة[3]. وعدد أوراق الأولى 225 ورقة، أما عدد أوراق الثانية فلا يتجاوز 184 وإن كانت أوراقها أصغر حجمًا؛ لأن الخط الذي كتبت به أدق... بل لقد عثرت فيها على زيادة ذات بال عما يوجد في النسخة الأخرى، وإن كانت هذه أضخم منها حجمًا...

121- تبدو فيه بوضوح شخصية الطوفي، الفقيه الأصولي المجتهد، والعالم الحر الشجاع؛ فهو لا يتحدث عن الأحاديث التي شرحها فيه من حيث إسنادها ولفظها ومعناها، بقدر ما يتحدث عما فيها من أصول الفقه وفروعه، ولهذا يمكن اعتباره - إلى حد كبير - كتابًا في الأصول، وإن كان اسمه شرح الأربعين النووية، ومدار الكلام فيه هو هذه الأحاديث...

وقد ألحقنا بهذه الرسالة نموذجًا طويلاً منه، وهو شرح الحديث الثاني والثلاثين، بعد أن حققنا عبارته واستوثقنا منها...

الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية

122- في أول هذا الفصل عددت هذا الكتاب ضمن كتب المجموعة الأولى؛ لأنه كله يدور حول القرآن، ومدى ما يمكن استنباطه من آياته. ولو أني عددته ضمن كتب المجموعة الثانية - وهي التي تعالج أصول الدين وأصول الفقه - لما عدوت الصواب؛ إذ هو كتاب في أصول الدين بما استنبط من هذه الأصول، وهو كتاب في أصول الفقه بقدر ما كشف عن استمداد هذه الأصول من كتاب الله، وبقدر ما جلى هذه الأصول ودعمها.

123- وقد ألفه الطوفي - كما أسلفت القول - ببيت المقدس عام 716هـ، فهو آخر كتبه تأليفًا فيما عثرنا عليه، ولعله آخر كتبه كلها تأليفًا إذا صح أنه قد توفي في رجب من نفس العام، وهو ما نميل إليه ونراه أرجح ما قيل في تاريخ وفاته.

124- يشرح في الفصل الأول من مقدمته مفردات اسمه "الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية"، فبين ما يريده بكل كلمة منها.

ويتحدث في الثاني من فصولها عن السبب الباعث له على وضعه، فيقرر أنه كلي وجزئي، ثم يشرح كلا منهما فيقول:

---

(1) ورقة 3 من المصدر نفسه.

(2) ورقة 184 من المصدر نفسه.

(3) ارجع إلى فهرس الحديث بالمكتبة التيمورية.

"أما الكلي فهو أن المسلمين – منذ ظهر الإسلام – يستفيدون أصول دينهم وفروعه من كتاب ربهم، وسنة نبيهم ﷺ، واستنباطات علمائهم، حتى نشأ في آخرهم قوم عدلوا في ذلك عن الكتاب والسنة إلى محض القضايا العقلية، مازجين لها بالشبه الفلسفية والمغالطات السوفسطائية، واستمر ذلك حتى صار في أصول الدين كالحقيقة العرفية، لا يعرف عند الإطلاق غيره، ولا يعد كلامًا في أصول الدين سواه، فجاء الضعفاء في العلم بعدهم، فوجدوا كلامًا فلسفيًّا ليس من الدين في شيء، مع أن أئمة الدين ومشايخهم شدّدوا النكير على من تعاطاه، فضاعت أصول الدين عليهم، وضلت عنهم؛ إذ لم يعلموا لهم أصول دين غيره لغلبته عرفًا، وإنما عدل المتأخرون في أصول الدين عن اعتبار الكتاب والسنة: إما لجهلهم باستنباطها منها، أو ظنًّا أن أدلة السمع فرع على العقل، فلا يستدل بالفرع مع وجود الأصل، كشاهد الفرع مع شاهد الأصل، أو زعمًا منهم أن الكتاب غالبه الظواهر والسنة غالبها الآحاد، ومثل ذلك لا يصلح مستندًا في المطالب القطعية الدينية، أو لأن خصومهم من الفلاسفة والزنادقة ونحوهم لا يقولون بالشرائع، ولا يرون السمعيات حجة، فلا يجدي الاحتجاج عليهم بها، أو لغير ذلك من الخواطر والأوهام.

"وأما السبب الجزئي – فإني رأيت بعض الناس قد كتب مسائل يسأل عنها بعض أهل العلم، منها هذا السؤال وهو أن الناس هل لهم أصول دين أم لا؟ فإن لم يكن لهم أصول دين، فكيف يكون دين لا أصل له؟ وإن كان لهم أصول دين، فهل هي هذه الموجودة بين الناس ككتب الإمام فخر الدين الخطيب وأتباعه ونحوها، أم غيرها؟ وكيف ذم أئمة الشرع الاشتغال بأصول الدين مع أنه لابد للدين من أصول يعتمد عليها؟

"ولو علم هؤلاء الملبوس عليهم أن أصول الدين الحقيقية التي هي أحد فروض الكفايات في طي الكتاب والسنة على أبلغ تقرير وأحسن تحرير، بحيث لا يستطيع الزيادة عليها متكلم ولا فيلسوف، وحتى إن المسلمين إنما استفادوا طرقهم الكلامية أو أكثرها منهما _ لما قالوا ذلك" اهـ.

أما الفصل الثالث من المقدمة فهو يشرح فيه طريقته في الكتاب؛ إذ يقول: "... نستقرئ –إن شاء الله– القرآن من أوله إلى آخره، ونقرر منه المطالب الأصولية، وهي ضربان: أصول دين، وأصول فقه.

"فأصول الدين علم يبحث فيه عن أحكام العقائد صحة وفسادًا، ومتعلقاته الكلية هي الإيمان بالله وملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الآخر، والقدر.

"وأصول الفقه علم يبحث عن الأدلة السمعية والنظرية، من جهة إيصالها إلى الأحكام الشرعية الفرعية، ومتعلقاته بالاستقراء تسعة عشر عليها مدار الفروع، وفيها بحث علماء الأمة، اتفاقًا منهم على بعضها، واختلافًا في بعضها..." ثم يذكر الأدلة التسعة عشر[1].

ويبدأ الكتاب بعد ذلك أشبه بتفسير القرآن، غير أنه تفسير أصولي يقصد به صاحبه إلى بيان ما في القرآن من أصول، ولعله هو التفسير الوحيد من نوعه إن صح لنا أن نسميه تفسيرًا...

125- ويمضي الطوفي في بيان ما تشير إليه الآيات من أصول الدين وأصول الفقه، فيبدو أمينًا كل الأمانة دقيقًا كل الدقة إذ يعرض لآراء جميع الفرق، كما يبدو مطلعًا واسع الاطلاع عالمًا غزير العلم؛ إذ يحسن الاحتجاج لما يراه كل فريق وإن خالفه فيه... ولعل هذه الأمانة الدقيقة فيه سبب من أسباب اتهامه بالتشيع؛ لأنه تعرض لمبادئ الشيعة في غير موضع من الكتاب!.. ولعلها من أسباب اتهامه بالرفض أيضًا؛ لأنه ذكر

([1]) تستطيع أن ترجع إلى هذه الأدلة في ص240-241 من ملحق هذه الرسالة؛ فقد ذكرها هناك كما ذكرها في مقدمة الكتاب الذي نتحدث عنه هنا، دون فرق إطلاقًا.

الرافضة في أماكن كثيرة منه، بل لعلها هي السبب في أن ينسب إليه ذلك البيت المضطرب المتهالك الذي لا يقوله عن نفسه إلا مجنون، وأعني ذلك البيت الذي يقول:

حنبلي، رافضـــي، ظاهــري أشعري؟! هذه إحدى العبر!..

إذ لا يمكن أن يقول عاقل عن نفسه: "هذه إحدى العبر"؛ اللهم إلا إذا كان يتهكم بأولئك الذين ألصقوا به هذه التهم المتناقضة ويعجِّب من تفكيرهم!.. أو كان يريد بتناقضها أن يستدلَّ على براءته منها!..

126- وأخيرًا، فهذا هو نجم الدين الطوفي، في كتبه وآثاره العلمية التي عثرنا عليها...

وكم كنا نود أن يتاح لنا الاطلاع على سائر ما صنف من الكتب في جميع العلوم، وبخاصة كتابه "دفع التعارض عما يوهم التناقض في الكتاب والسنة"؛ لأنه يقدم لنا رأيه واضحًا في النصوص، ومدى دلالتها على الأحكام، ومقدار ما بينها من وحدة وترابط... ثم كتبه في الأصول والقواعد الفقهية؛ لأنها تكشف لنا عن موقفه من أدلة الشرع عندما يطبقها ويستنبط منها الأحكام.

وما دمنا ندرس الطوفي هنا بوصفه عالمًا من علماء الأصول ذا رأي فيها، وندرسه لنقف بصفة أخصّ على رأيه في اعتبار المصلحة أصلاً شرعيًّا، ثم لنناقش هذا الرأي، ونعقب عليه، ونستخلص منه ما عسى أن يكون فيه من جديد نافع - فلعله قد آن أن نتساءل:

إلى أي مدى يصح هذا الاعتبار عند الطوفي؟

وعلى ماذا يعتمد إذا كان اعتبار المصلحة يصح عنده، ولو عارضت نصًّا أو إجماعًا؟

وأين مكان رأيه هذا في الحق؟..

هذا ما سنعالجه -إن شاء الله- في الباب الثاني من هذه الرسالة.

* * *

البــاب الثـاني

الطـوفي والمصلحــة

تمهيــــــد

الفصل الأول: ماذا قال في المصلحة؟ (عرض وتلخيص)

الفصل الثاني: كيف اعتبر المصلحة أصلاً؟ (مناقشة وتعقيب)

الفصل الثالث: هل قدَّم لنا جديدًا نافعًا؟ (تتبع ونتائج)

تمهيــــد

127- الآن، وقبل أن نعرض لرأي الطوفي في المصلحة بتلخيص أو مناقشته- يجدر بنا أن نعرف ما قاله في المصلحة، وأين قاله...

والطوفي لم يؤلف رسالة في المصلحة كما يجمع الفقهاء المعاصرون، بل هو لم يتحدث عن المصلحة بهذا التفصيل في كتاب من كتبه في أصول الفقه على كثرتها، وإنما تحدث عنها وهو يشرح حديث "**لا ضرر ولا ضرار**"، ضمن شرحه للأربعين النووية... ومن هذا الشرح جرد الشيخ جمال الدين القاسمي ما أسماه رسالة في المصالح المرسلة، ثم علق عليها تعليقات نبه في نهايتها[1] على هذا الذي صنع، فأنصف الحقيقة والتاريخ!...

ولكن القاسمي آثر أن يدع كلام الطوفي في الإجماع على طوله؛ اكتفاء بالإشارة إليه، مع أن الطوفي ادعى أن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، وأنها بهذا أقوى أدلة الشرع، ثم قال: "ويظهر ذلك بالكلام في المصلحة والإجماع"[2]، فكان طبيعيًّا – والأمر كذلك – أن ينقل كلامه في الإجماع كما نقل كلامه في المصلحة؛ لتمكن الموازنة بينهما!...

كذلك طوى القاسمي من شرح الحديث فقرات هي – في نظر الطوفي على الأقل – أدلة لتقديم المصلحة على سائر أدلة الشرع، فهل كان من الإنصاف للطوفي وللحقيقة أن تطوى؟.

وتصرف القاسمي في بعض عبارات الطوفي، فوسع من مدلولها أحيانًا، وضيق مدلولها في أحيان أخرى، بل أفسده! وأحسب أن الإنصاف للرجل كان يقضي بنقل كلامه كما هو، ما دام منسوبًا إليه!.

128- قلت إن القاسمي لم ينس في آخر التعليقات التي كتبها على ما أسماه "رسالة في المصالح المرسلة" – أن يشير إلى مصدر هذه الرسالة في كتب الطوفي... وأحب الآن أن أقرر أن طبع هذه الرسالة مع ثلاث رسائل أخرى لم يكن -وحده- مصدر ما كتب لها من شهرة في أوساط الفقهاء، وإنما كان مصدر هذه الشهرة وسرها أن مجلة "المنار" قد نشرت الرسالة في الجزء العاشر من المجلد التاسع[3]، في باب أصول الفقه، تحت عنوان "أدلة الشرع، وتقديم المصلحة في المعاملات على النص"، وقدمت بين يديها كلمة قصيرة، وأرشدت إلى المصدر الذي نقلت عنه، وهو الرسالة التي حققها وعلق عليها الشيخ جمال الدين القاسمي، ثم كانت "المنار" أمينة في نقل الرسالة وحواشيها، فلم تكد تخطئ في نقل شيء عن الأصل أو التعليق، حتى الأخطاء المطبعية في كليهما؛ فقد نقلتها كما هي!. غير أنها أهملت التنبيه على أصل الرسالة في كتب الطوفي، فلم تنقل عبارة القاسمي عن تجريده لها من شرح الحديث، مع أنها نقلت كل عبارة علق بها على الرسالة!. ومن هذا الإهمال الذي يبدو غير مقصود – كان الخطأ الشائع بأن للطوفي رسالة في المصالح, أو بأن الطوفي قد ألف رسالة في المصالح، كما قرر ذلك صاحب "تعليل الأحكام" وغيره من المعاصرين.

129- ولم يكن بد من تحقيق هذا الذي نشره القاسمي، ونقله عنه صاحب المنار منسوبًا إلى الطوفي، فمضيت أبحث بين المخطوطات العربية بدار الكتب المصرية، عن شرح الطوفي للأربعين النووية، حتى عثرت في المكتبة التيمورية على نسختين منه بعد لأي. وقد وصفت فهارس هذه المكتبة إحدى النسختين بأنها قديمة، وحددت التاريخ الذي نشرت فيه الأخرى بعام 1023هـ، فلما اطلعت على المخطوطتين وجدت ثانيتهما تحمل تاريخ نسخها الذي حددته الفهارس، في هامش بخط رفيع. ولم أجد في الثانية شيئًا يمكن الاستدلال به

---

(1) انظر ص69 من رسائل في أصول الفقه (612 و613) أصول الفقه بدار الكتب المصرية.

(2) انظر ص242 من ملحق هذه الرسالة.

(3) ص745-770، وهذا الجزء صدر في شوال سنة 1324هـ، (أكتوبر 1906م).

على التاريخ الذي نسخت فيه. وقلت في نفسي: لعل هذه النسخة هي التي نقل عنها القاسمي، وحدد تاريخ نسخها بعام 756هـ، أي بعد وفاة الطوفي بأربعين عامًا، غير أني لم أنعم بهذا الخاطر طويلاً؛ فقد وجدت هذه النسخة تنقص صفحات كاملة عن النسخة التي نقل عنها القاسمي، وما كان ممكنًا أن ينقص الأصل عن فرعه، فهما نسختان إذًا، لا واحدة.

130- واستطعت بعد جهد أن أحقق النص الذي شرح به الطوفي حديث "**لا ضرر ولا ضرار**"، وسجل فيه رأيه في اعتبار رعاية المصلحة دليلاً شرعيًّا، بل أقوى أدلة الشرع... فلما انتهيت من تحقيقه إلى صورة أحسبها هي الأصل، أو أقرب ما تكون إليه، وسجلت الفروق التي عثرت عليها بين نسخه الأربع في أثناء تحقيقي له – رأيت أن أجعل منه ملحقًا لرسالتي؛ ليتسنى لكل من يهمه هذا الأصل أن يرجع إليه، فيقرأ فيه مذهب الطوفي كما سجله بنفسه، لا كما فهمه وجرده القاسمي أو غيره!...

131- وفي الفصل الأول من فصول هذا الباب: أعرض – إن شاء الله – ما تضمنه النص المحقق من آراء، ملتزمًا طريقة الطوفي في ترتيبها، بما يشبه أن يكون تلخيصًا لكلامه...

وفي الفصل الثاني: سأناقش هذه الآراء والأدلة التي ساقها لتعزيزها، معقبًا في كل مسألة بما بدا لي أنه صواب، موافقًا للرجل فيه أو مخالفًا...

أما في الفصل الثالث والأخير: فسأتعقب آثار تلك الآراء في معاصريه وفيمن جاءوا بعده حتى هذا العصر، مبينًا ما عسى أن يكون فيها من جديد يمكن الانتفاع به...

ومن الله التوفيق...

الفصل الأول

عـرض وتلخيـص

132- يبدأ الطوفي كلامه عن المصلحة بتوثيق الحديث الذي جعل منه محور كلامه كله، فيذكر أولاً أنه حديث حسن، ثم يعود فيقول: "وله طرق يقوِّي بعضها بعض"، ثم يقرر أن الأسانيد اللينة إذا اجتمعت حصل منها إسناد قوي. ويستنتج من هذا كله أن الحديث ثابت يجب العمل بموجبه...

أما لفظ الحديث – وقد تكلم فيه بعد الكلام في إسناده – فمعناه نفي إلحاق المرء الضرر بغيره مطلقًا، وهذا هو نفي الضرر، ونفي إلحاقه الضرر بغيره على جهة المقابلة، وهو ما يعنيه نفي الضرار...

والطوفي يشرح معنى الحديث بأنه: لا لحوق ضرر شرعًا إلا بموجب خاص مخصص، ويعلل كون النفي من جهة الشارع بأن الضرر بحكم القدر الإلهي لا ينتفي، ثم يعلل الاستثناء بأن هنالك ضررًا مشروعًا، كالحدود والعقوبات على الجنايات، ثم يستدل لانتفاء الضرر شرعًا ببعض النصوص؛ تمهيدًا لتقرير أن الدين قد وضع على تحصيل النفع والمصلحة؛ إذ لو لم يكن الضرر والضرار منفيين شرعًا، للزم وقوع الخلف في بعض الأخبار الشرعية، وهو محال[1].

133- نفي الضرر والمفاسد شرعًا هو إذًا مقتضى الحديث، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل، فليقدَّم الحديث على جميع أدلة الشرع إذًا، ولتخصص به هذه الأدلة...

هكذا يرى الطوفي، ثم يؤيد رأيه هذا بقوله: "لأنا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضررًا – أي كان الضرر بعض مدلوله كما سيأتي – فإن نفيناه – أي الضرر – بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين، وإن لم تنفه به كان تعطيلاً لأحدهما وهو هذا الحديث، ولاشك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها".

وبهذه المناسبة يعد أدلة الشرع، فيحصرها بالاستقراء في تسعة عشر هي: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، وإجماع أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والاستدلال، والاستحسان، والأخذ بالأخف، والعصمة، وإجماع أهل الكوفة، وإجماع العترة – عند الشيعة –، وإجماع الخلفاء الأربعة.

وبعد أن يحيل في معرفة حدود هذه الأدلة، ورسومها، وتفاصيل أحكامها على كتب أصول الفقه – يبين أن الحديث الذي معنا يقتضي رعاية المصالح إثباتًا والمفاسد نفيًا؛ لأن نفي الضرر يستلزم إثبات النفع؛ إذ هما نقيضان لا واسطة بينهما. ثم يقرر أن النص والإجماع هما أقوى الأدلة التي عدها، وأنهما قد يوافقان المصلحة، وقد يخالفانها فليس بلازم عنده أن تكون المصلحة حيث يكون النص والإجماع!..

134- ولا يتردد الطوفي بعد هذا في أن يوجب تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع إذا خالفاها، ثم يصف هذا التقديم بأنه تخصيص وبيان لهما، لا افتيات عليهما، وبأن له نظيرًا هو تقديم السنة على القرآن بطريق البيان.

ويشرح هذا الإجمال بعد ذلك، فيقرر أنه لا نزاع حيث وافق النص والإجماع المصلحة، بأن كانا لا يقتضيان ضررًا بالكلية، وأنه حيث اقتضى مجموع مدلوليهما ضررًا، – كالحدود – فلابد أن يكون من قبيل ما

---

(1) نقصد النصوص التي أوردها هناك أدلة على أن الدين وضع على تحصيل النفع والمصلحة. وانظر ص239 من ملحق هذه الرسالة.

استثني من الحديث، أما حيث كان الضرر بعض مدلوليهما – فإن اقتضاه دليل خاص وجب اتباع هذا الدليل، وإلا وجب تخصيصهما بالحديث.

135- وهنا يثير اعتراضًا مبنيًّا على أن الإجماع دليل قاطع، وأن رعاية المصلحة ليست دليلاً قاطعًا؛ لأن الحديث الذي استفيدت منه ليس قاطعًا، فكيف تقدم عليه؟ ولكنه إذ يجيب في إجمال يدعي أن المصلحة أقوى من الإجماع، وأنها بذلك أقوى أدلة الشرع؛ لأن الأقوى من الأقوى أقوى... ثم يتحدث عن المصلحة والإجماع في تفصيل؛ ليثبت هذه الدعوى متناولاً في حديث عن الدليلين: اللفظ، والحد، والأدلة، ومفردًا المصلحة ببيان اهتمام الشارع بها، والإجماع بالاعتراض على أدلته ومعارضتها.

136- وإذا كانت المصلحة في اللغة هي كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء كله، كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به، وكانت في العرف هي السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع، كالتجارة تؤدي إلى الربح – فإنها بحسب الشرع هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة، والعبادة هي ما يقصده الشارع لحقه، أما العادة فهي ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم...

137- ويبين الطوفي اهتمام الشارع بالمصلحة في إجمال؛ إذ يذكر قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ. قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ**﴾ [يونس:57، 58]، وواضح أن الذي جاء الناس فكان لهم وعظًا من ربهم، وشفاء لما في صدورهم، وهدى ورحمة لمن آمنوا به، وخيرًا مما يجمعون، ثم استحق أن يسند إلى فضل الله ورحمته، وأن يؤمروا بالفرح به – هذا الذي جاء ليس إلا القرآن، فهو إذًا قد أولى مصالح المكلفين عناية كاملة فراعاها لهم، وعمل على تحقيقها بما وضع من شريعة، وما فرض في هذه الشريعة من أحكام.

ويفترض الطوفي هنا أن سائلاً يقول له: لم لا يجوز أن يكون من جملة ما راعاه من مصالح المكلفين نصب النص والإجماع دليلاً لهم على معرفة الأحكام؟ ثم يسلم بهذا، ولكن في العبادات، وحيث وافق النص والإجماع المصلحة في غير العبادات، ثم يجمل الفرق بين العبادات والمعاملات من هذه الجهة بأن العبادات حق الشارع، فلن تعرف كيفية إيقاعها إلا منه نصًّا أو إجماعًا، أما المعاملات فإن رعاية المصلحة فيها هي قطب مقصود الشارع منها.

138- وإذ يعرض الطوفي لبيان اهتمام الشارع بالمصلحة في تفصيل، يتناول أربعة أبحاث...

فيتحدث أولاً عن الخلاف في أفعال الله ﷻ: أمعللة هي أم غير معللة؟ ليقرر – بعد أن يسوق حجج المثبت والنافي – "أن أفعال الله ﷻ معللة بحِكَم غائية تعود بنفع المكلفين وكمالهم، لا بنفع الله ﷻ وكماله؛ إذ هو مستغنٍ بذاته عما سواه"!

ويتحدث ثانيًا عن الخلاف في حكم رعاية الله تعالى لمصالح عباده: أتفضُّلٌ هي منه ﷻ على عباده كما يقول أهل السنة، أم واجبة عليه – سبحانه – كما يقول المعتزلة؟ وبعد أن يقرر أن مذهب المعتزلة مبني على التحسين والتقبيح العقليين – وهو مذهب باطل شرعًا – يقول: "والحق أن رعاية المصالح واجبة من الله ﷻ حيث التزم التفضل بها، لا واجبة عليه".

وفي ثالث هذه الأبحاث يتحدث الطوفي عن المصالح التي راعاها الشارع متسائلاً: أهي مطلق المصالح في جميع المحال؟ أم هي أكملها في جميع المحال؟ أم هي المصلحة المناسبة والمطلوبة في كل محل؟ ثم يقرر أن الأخير هو أشبهها بالصواب.

أما في البحث الرابع فهو يسوق الأدلة على رعاية الشارع للمصلحة، من الكتاب، ومن السنة، ومن الإجماع، ومن النظر...

139- والطوفي يورد في الاستدلال بالكتاب على رعاية المصلحة آيات القصاص وحَدَّي السرقة والزنى، بوصفها أمثلة لا استقصاء، ثم يقول: "وبالجملة - فما من آية من كتاب الله ﷻ إلا وهي تشتمل على مصلحة أو مصالح، كما بيناه في غير هذا الموضع"، ولعله يعني كتابه "الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية"؛ فقد تتبع فيه أصول الفقه، وهو يفسر القرآن؛ ليثبت أن النصوص قد جاءت في هذه الأصول - وفي أصول الدين - بما يغني عن كل ما قاله الجدليون، والسوفسطائيون، والفلاسفة...

وفي الاستدلال بالسنة على رعاية المصلحة يورد حديث النهي عن البيع على البيع، وعن بيع الحاضر للبادي، وعن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها حتى لا تقطع الأرحام، ثم يقرر أن نحو هذا كثير في السنة؛ لأنها بيان الكتاب، والبيان على وفق المبيَّن.

وفي الاستدلال بالإجماع هنا يقرر أن جواز السلَم والإجارة مع مخالفتهما للقياس ــ إنما اعتمد على رعاية مصالح الناس، وكذلك الشأن في وجوب الشفعة للجار، وفي أحكام كثيرة أخرى، ثم يقرر أن سائر أبواب المعاملات في الفقه تعلل بالمصالح، وأن العلماء -إلا من لا يعتد به من جامدي الظاهرية- قد أجمعوا على هذا، حتى المخالفون في كون الإجماع حجة.

وفي الاستدلال بالنظر يتتبع رعاية الله لمصالح خلقه في المبدأ، وفي المعاش، وفي المعاد...

ففي المبدأ حيث أوجدهم بعد العدم، على الهيئة التي ينالون بها مصالحهم في حياتهم.

وفي المعاش حيث هيَّأ لهم أسباب ما يعيشون ويتمتعون به، من خلق السموات والأرض، وما فيهما، وما بينهما...

وفي المعاد حيث هدى السعداء منهم السبيل، فوفقهم بطاعته إلى نيل الثواب الجزيل.

وما دام قد راعى لخلقه هذه المصالح - فمحال أن يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية؛ إذ هي أعم فكانت بالمراعاة أولى، ثم هي من مصلحة معاشهم؛ إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم، ولا معاش لهم بدونها، فوجب القول بأنه راعاها لهم، وإذا ثبت رعايته إياها لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه...

ومرة ثالثة يفترض الطوفي أن النص والإجماع قد يخالفان المصلحة، ليقرر - كما قرر مرتين من قبل - أن المصلحة هي التي تقدّم حينئذٍ، وأن علينا تخصيص النص والإجماع بهذه المصلحة أو بيانهما... وطبيعي أن سائر الأدلة - عنده - كالنص والإجماع في هذا، بل بعدهما!.

140- هكذا عرّف الطوفي المصلحة، وبين اهتمام الشارع بها، وأنها مبرهنة...

أما الإجماع فإن لفظه - وهو إفعال من جمع - يعني العزم تارة، والاتفاق تارة أخرى كما هنا...

وحدّه اصطلاحًا هو: اتفاق مجتهدي هذه الأمة على أمر ديني...

وأدلته من الكتاب، ومن السنة، ومن النظر...

والطوفي يذكر أن أدلة الكتاب على الإجماع ثلاث آيات، ثم يعترض على كل منها محاولاً إبطال الاستدلال بها، قبل أن يورد التي تليها..

141- أما الآية الأولى فهي قوله ﷻ: ﴿**وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا**﴾ [النساء:115]؛ ذلك أنها تتوعد من شاق الرسول، واتبع غير سبيل المؤمنين، وإنما يكون الوعيد على فعل المحرم أو ترك الواجب، وسبيل المؤمنين هنا – وهو المتوعَّد على تركه – هو المجمع عليه، فاتباع الإجماع واجب إذًا..

غير أن هذا الدليل يعترض عليه الطوفي من ستة أوجه:

الأول: أن الوعيد على شيئين مجتمعين لا يلزم منه الوعيد على كل منهما منفردًا؛ إذ قد يكون أحدهما شرطًا في الآخر أو ركنًا له، ومن ثم لا تدل الآية على وجوب اتباع الإجماع..

الثاني: أن (ال) في المؤمنين يحتمل أن تكون للعهد، فيكون المراد بهم الصحابة أو بعضهم؛ إذ كان الخطاب لهم وفي عصرهم، والاحتمال يُسقط الاستدلال كما هو مقرر...

الثالث: أن الإضافة في (غير سبيل) ليست محضة؛ لشدة إبهام غير.

فالمعنى ويتبع سبيلاً مغايرًا لسبيل المؤمنين، أي لسبيلهم بوصفهم مؤمنين، أي مغايرًا في الإيمان – وهو الكفر – بدليل السياق قبلُ وبعدُ... ولا دليل في هذا أيضًا على وجوب اتباع الإجماع...

الرابع: أن هناك سبيلاً متوسطة بين سبيلي المؤمنين والكفار، وهي السبيل المباحة التي لا وعد عليها ولا وعيد، فلا دليل في الآية إذًا على وجوب اتباع سبيل المؤمنين...

الخامس: أن الآية مقابلة للآية التي قبلها، ومعطوفة على الجملة الشرطية التي فيها... وفي الآية قبلها ثلاث خصال هي الأمر بالصدقة أو المعروف أو الإصلاح بين الناس، فاتباع غير سبيل المؤمنين إذًا يعني الأمر بأضداد تلك الخصال، ومجرد احتمال هذا التأويل يقدح في دلالة الآية على المطلوب، فكيف وهو تأويل ظاهر؟...

السادس: على فرض تسليم ما ذكرتم من دلالة الآية على وجوب اتباع الإجماع _ فليس فيها مانع من تقديم المصلحة عليها بوصفها دليلاً أقوى منه. وهذا التقديم هو محل النـــزاع، لا الإجماع نفسه...

142- وأما الآية الثانية التي يوردها الطوفي دليلاً على الإجماع – فهي قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ**﴾ [البقرة:143]؛ إذ الوسط هو العدول الخيار الذين لا يصدر عنهم إلا الحق، وما دام الإجماع صادرًا عنهم فهو إذًا حق واجب الاتباع...

وهذه الآية – كسابقتها – محل اعتراض من حيث دلالتها على الإجماع؛ ذلك أن العدل إنما يلزم صدور الحق عنه بطريق الظاهر فيما طريقه الصدق والكذب خاصة، وهو نقل الأخبار، وأداء الشهادات، أما فيما طريقه الخطأ والصواب في استخراج الأحكام والاجتهاد فيها – ومن بينه الإجماع – فلا...

وهنا يورد اعتراضًا مؤداه أن ثبوت عدالة الأمة يستلزم أنها لا تجمع إلا عن مستند قاطع، والقاطع يجب العمل به... ثم يؤكد – إذ يرد على هذا الاعتراض – أن جمهور مثبتي الإجماع قد صرحوا بجواز انعقاده بناء على الأمارات المجردة، كالقياس وخبر الواحد، وأن كثيرًا من بينهم قد ذهبوا إلى انعقاده بناء على البحث المحض، أي دون مستند أصلاً؛ إذ الأمة معصومة، فكيفما كان اتفاقها فهو حجة واجبة الاتباع، عن مستند كان هذا الاتفاق أو عن غير مستند... وإذًا فغير مسلَّم أن الأمة لا تجمع إلا عن قاطع...

وإذا سلَّمنا أن الأمة لا تجمع إلا عن قاطع – فما المراد بالقاطع؟

إن أريد به القاطع العقلي – وهو الذي لا يحتمل النقيض – فهو متعذر في أدلة الشرع، وإن وجد فلا نسلم مخالفته للمصلحة.

وإن أريد به القاطع الشرعي فلن يكون إلا واحدًا من ثلاثة أدلة هي: الإجماع، والنص، ورعاية المصلحة...

أما الإجماع فلا يجوز اعتباره في مستند الإجماع؛ لأنه إثبات الشيء بنفسه...

وأما النص فهو أربعة أقسام: متواتر صريح، فهو قاطع من جهة متنه ودلالته، لكنه قد يكون محتملاً من جهة عموم أو إطلاق، وقد لا يحتمل من أي جهة فنمنع مخالفته للمصلحة، ومتواتر محتمل، وآحاد صريح، وآحاد محتمل، وثلاثتها لا قطع فيها كما هو واضح...

وإذا انتفى استناد قطعية الإجماع إلى الإجماع والنص – وقد سلَّمنا بهذه القطعية – لم يبق إلا رعاية المصلحة، واستناد الإجماع في قطعيته إليها موافق لما نقول؛ لأنا نعهد في الأحكام رعاية المصلحة مطلقًا...

143- وأما الآية الثالثة – وهي الدليل الثالث من الكتاب على الإجماع – فهي قوله تعالى: **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾** [آل عمران:110] ووجه دلالتها أن ثناء الله عليهم فيها يعني تعديله لهم، فإجماعهم حجة إذًا، لكن يرد عليها ما ورد على الآية السابقة من الاعتراض.

144- ويستدل الطوفي للإجماع من السنة بقوله عليه الصلاة والسلام: "**أمتي لا تجتمع على ضلالة**"[1]، مقررًا أن الألفاظ والروايات المتعددة التي ورد بها بلغت رتبة التواتر المعنوي، وأنه قاطع الدلالة على وجوب اتباع الإجماع، فصار في قوة النص القاطع – إسنادًا ومتنًا – على المطلوب، فيجب اتباعه.

لكنه يورد اعتراضًا على هذا الدليل بأن بلوغه رتبة التواتر المعنوي غير مسلَّم؛ إذ هو في القوة دون سخاء حاتم وشجاعة علي ونحوهما، وما دون المتواتر ليس بمتواتر، وإن كان في غاية الاستفاضة...

وقد يقال: إن دليل ثبوت هذا الحديث هو تلقي الأمة له بالقبول، وهي دعوى يرد عليها من ثلاثة أوجه:

الأول: أن منكري الإجماع لم يتلقوه بالقبول بدليل إنكارهم للإجماع، فادعاء أن الأمة تلقته بالقبول ادعاء لا يسلم لأصحابه.

والثاني: أن معنى تلقي الأمة له بالقبول إجماعها على قبوله، فالاحتجاج بهذا التلقي نوع من إثبات الإجماع بالإجماع، وهو لا يجوز.

والثالث: أن تلقي الأمة له بالقبول – على فرض تسليمنا له – مظنون لا مقطوع به، والظن لا يصلح مستندًا للإجماع المدعى قطعيتُه، وكونه أقوى أدلة الشرع؛ إذ ذاك تفريع للقوي على الضعيف، وللقاطع على المظنون...

وقد نسلِّم بأن الحديث بلغ رتبة التواتر، غير أن هذا لا يعني تسليمنا بأنه قاطع في وجوب اتباع الإجماع؛ لاحتمال أنه أراد بالضلالة الكفر خاصة، فإن عدم اجتماع الأمة على الضلالة بهذا المعنى الخاص – لا ينفي أنها قد تجتمع على ضلالة أخرى، ومن ثم فهو لا يصلح دليلاً على اتباع الإجماع، في غير الإيمان المقابل للكفر.

---

(1) أخرجه ابن ماجه (3950)، وعبد بن حميد (1220) من حديث أنس بن مالك ﷺ، قال البوصيري في مصباح الزجاجة (169/4): هذا إسناد ضعيف لضعف أبي خلف الأعمى واسمه حازم ابن عطار ورواه عبد بن حميد، وقد روي هذا الحديث من حديث أبي ذر وأبي مالك الأشعري وابن عمر وأبي نضرة وقدامة بن عبد الله الكلابي وفي كلها نظر قاله شيخنا العراقي رحمه الله.اهـ

كذلك لا يصلح دليلاً على الإجماع قوله ﷺ: "**يد الله على الجماعة، اتبعوا السواد الأعظم؛ فإنه من شذ – شذ في النار**"[1]؛ إذ المراد به طاعة الأئمة والأمراء، وترك الخروج عليهم.

145- وبعد أن يفرغ الطوفي من الاستدلال على حجية الإجماع من الكتاب والسنة – يورد اعتراضين عامين على الأدلة التي ذكرها، واعترض على كل منها:

أولهما: أنها ظواهر سمعية ترد عليها إشكالات، وتثبت حجيتها بطريق الإجماع لعدم القاطع فيها؛ فإثبات الإجماع بها – مع أنه هو مثبت حجيتها – يستلزم الدور.

وثانيهما: أن لفظ "المؤمنين" في الآية يعم كل مؤمن، ولفظ "أمتي" في الخبر يشمل جميع الأمة، غير أن الأمة افترقت بموجب النص إلى ثلاث وسبعين فرقة، ثم لم تجتمع إلا على الإيمان بالله ورسوله ﷺ، ومسائل يسيرة أخرى، فهذه المسائل هي إذًا موضع الإجماع، لا جميع أحكام الدين، وواضح أنه ليس هو الذي محل الدعوى، وأن الآية والخبر لم يساقا دليلين عليه...

146- وهنا يكمل الأدلة على الإجماع بالاحتجاج له من النظر، فيقرر أنه يمتنع في العادة أن يتفق أهل الفضل والذكاء على الخطأ مع كثرتهم، واستفراغهم الوسع والطاقة في الاجتهاد، والبحث في الحكم، لكنه ينقض هذا الدليل؛ إذ يعترض عليه بإجماع أهل الملل الأخرى على ضلالتهم، مع كثرتهم، وفضلهم، واجتهادهم، وإمعانهم في النظر، ثم هم مخطئون بإجماع المسلمين.

147- بعد هذا يتحدث الطوفي عن أربعة أوجه تعارض الأدلة على حجية الإجماع، وهذه هي:

الأول: أنه لابد لاعتبار الإجماع دليلاً من عصمة المجمعين، أو شهادة الشرع لهم بالعصمة، وكلاهما باطل.

أما أنهم معصومون بذاتهم – فوجه بطلانه أنه لا يلزم من فرض عدم وقوعه محال.

وأما أن الشرع شهد لهم بالعصمة – فوجه بطلانه أنه لم يتواتر، والآحاد – على فرض وقوعه – لا يفيد المقصود.

الثاني: أن "أمتي" في قوله ﷺ: "**أمتي لا تجتمع على ضلالة**"[2] – لا يصح أن يراد بها جميع الفرق؛ لأن من بينها فرقًا كفرت ببدعتها، فلم تعد معتبرة في المجتمعين، وفرقًا أخرى لا تقول بالإجماع، فلا يُعتبر إجماعها إن كان.

ولا يصح أن يراد بها الفرقة الناجية فقط من بين الفرق الثلاث والسبعين؛ لأن تقدير الحديث على هذا ثُمن تُسع أمتي لا يجتمع على ضلالة، وهو أسلوب ركيك لا ينبغي أن ينسب مثله إلى الرسول ﷺ، فتعين إذًا أن يكون المراد بالضلالة ضلالة الكفر خاصة، وسقط هذا الدليل أيضًا.

([1]) أخرجه الترمذي (2167) بدون لفظة: "**اتبعوا السواد الأعظم**"، وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة (80)، واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (154)، والحاكم في المستدرك (391)، وأبو عمرو الداني في السنن الواردة في الفتن وأشراط الساعة (368)، وقال الترمذي: حديث غريب من هذا الوجه. اهـ. وقد ضعفه الحاكم.

([2]) أخرجه ابن ماجه (3950)، وعبد بن حميد (1220) من حديث أنس بن مالك ﷺ، قال البوصيري في مصباح الزجاجة (169/4): هذا إسناد ضعيف لضعف أبي خلف الأعمى واسمه حازم ابن عطار ورواه عبد بن حميد، وقد روي هذا الحديث من حديث أبي ذر وأبي مالك الأشعري وابن عمر وأبي نضرة وقدامة بن عبد الله الكلابي وفي كلها نظر قاله شيخنا العراقي رحمه الله. اهـ.

الثالث: أن ابن عباس قدم ظاهر النص على الإجماع، في مسألة حجب الأم عن الثلث إلى السدس بالأخوين؛ فقد تمسك بظاهر الآية ﴿**فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ**﴾ [النساء:11]، وناظر عثمان ﷺ في ذلك قائلاً له: "إن الله ﷻ يقول: ﴿**فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ**﴾ [النساء:11]، وليس الأخوان إخوة في لسان قومك". فأقره عثمان على خلافه، و لم يرده إلى الإجماع، ويدل هذا على أن ظواهر النصوص أقوى من الإجماع.

الرابع: مخالفة ابن مسعود ﷺ لإجماع الصحابة على جواز التيمم للمرض، وعدم الماء؛ فقد قال: "لو رخصنا لهم في هذا – لأوشك أن يبرد على أحدهم الماء فيتيمم، وهو يرى الماء"[1]، ومع أن هذا قد اشتهر عن ابن مسعود –فإن أحدًا لم ينكره عليه، فإن كان هو المصيب في مخالفة النص والإجماع إلى المصلحة– لزم أن تقديم المصلحة عليهما جائز، وهو المطلوب، وإن كان مخطئًا لزم خطأ أهل الإجماع في ترك الإنكار عليه... وكلا الأمرين قادح في الإجماع.

وهنا يورد اعتراضًا مؤداه أن مخالفة ابن مسعود تقدح في دعوى إجماع الصحابة أولاً، وإنكار أبي موسى عليه يقدح في دعوى خطئهم بترك الإنكار عليه، ثم يقرر أن المحذور الأول لازم على أية حال؛ لأن ابن مسعود خالف النص الذي هو أصل الإجماع دون إنكار من الصحابة عليه، وأن رد أبي موسى مناظرة وجدال لا إنكار.

148– وقبل أن يفرغ الطوفي من حديثه عن الإجماع – يقرر أن غرضه ليس إهدار الإجماع بالكلية؛ لأنه يقول به في العبادات والمقدرات ونحوها، وإنما هو يبين أن رعاية المصلحة المستفادة من حديث "**لا ضرر ولا ضرار**" أقوى من الإجماع، وأن مستندها أقوى من مستنده، كما ظهر ذلك مما قررناه في دليلها، وفي الاعتراض على أدلة الإجماع، فهكذا يقول...

149– وهنا يحاول الطوفي أن يحتج لرأيه، فيقرر أن مما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع – هذه الوجوه الثلاثة، (وأنا أنقلها هنا بعبارته):

الأول: أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذًا محل وفاق، والإجماع محل خلاف، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه.

الثاني: أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعًا، ورعاية المصالح أمر متفق في نفسه لا يختلف فيه، فهي سبب الاتفاق المطلوب شرعًا، فكان اتباعها أولى.

وبعد أن يورد بعض النصوص التي تدعو إلى الاتفاق، وتطالب به – يستطرد إلى ذكر ما حدث من تشاجر وتنافر بين أتباع الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المشهورة، حتى لقد حاولت كل طائفة منهم أن تتخذ من بعض نصوص السنة أدلة تنصر إمامها على غيرها من الأئمة، فتكلف بعضها في تأويل أحاديث صحيحة؛ لتنطبق معانيها على إمامه، وجنح بعضها الآخر إلى وضع أحاديث لنفس الغرض!..

والطوفي يخلص من هذا إلى أن مبعث التنافر هو تنافس المذاهب في تفضيل الظواهر ونحوها على رعاية المصالح الواضح برهانها، الساطع بيانها، وأنه لو اتفقت كلمتهم بطريق ما لما كان شيء من هذا الخلاف!..

---

(1) أخرجه أحمد (17866)، والبخاري (345).

ومرة ثانية يؤكد أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص، وينقل زعم بعض الناس أن عمر بن الخطاب كان هو السبب في ذلك؛ إذ منع أصحابه من تدوين السنة عندما استأذنوه في ذلك، قائلاً: "لا أكتب مع القرآن غيره". ولكنه يفترض علم عمر بقوله ﷺ: "**اكتبوا لأبي شاه**"[1]، وقوله: "**قيدوا العلم بالكتابة**"[2]، ناقلاً عن أصحاب هذا الزعم أنهم قالوا: "فلو ترك الصحابة يدون كل واحد منهم ما روى عن النبي ﷺ - لانضبطت السنة، ولم يبق بين أحد من الأمة وبين النبي ﷺ في كل حديث إلا الصحابي الذي دوّن روايته؛ لأن تلك الدواوين كانت تتواتر عنهم إلينا، كما تواتر البخاري ومسلم وغيرهما".

الوجه الثالث: أنه قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا، وهو يورد من هذه القضايا ثمانية يرى هذه المعارضة متحققة فيها، ويخلص من ذلك إلى أن من قدّم رعاية مصالح المكلفين على باقي أدلة الشرع بقصد إصلاح شأنهم، وانتظام حالهم، وتحصيل ما تفضل الله ﷻ به عليهم من الصلاح، وجمع الأحكام من التفرق، وائتلافها من الاختلاف _ وجب أن يجاز اجتهاده. ثم يستنتج من ذلك أن تقديم رعاية المصالح على باقي أدلة الشرع من مسائل الاجتهاد على أقل أحواله وإلا فهو راجح متعين.

ونتيجة لهذه الوجوه الثلاثة - يقرر أن دليل رعاية المصالح أقوى من الإجماع، وأن واجبًا أن يقدم عليه، وعلى غيره من أدلة الشرع عند التعارض بطريق البيان.

150- يثير الطوفي بعد ذلك اعتراضات أربعة قد ترد على مذهبه في رعاية المصلحة؛ ليجيب عن كل منها بما يعزز مذهبه.

ففي الاعتراض الأول: ينفي أن حاصل ما ذهب إليه تعطيل أدلة الشرع بقياس مجرد فاسد الوضع والاعتبار كقياس إبليس؛ لأن كل ما فعله لا يعدو تقديم دليل أقوى هو رعاية المصلحة على دليل قوي هو الإجماع، وهو تطبيق لمبدأ متفق عليه.

وفي الاعتراض الثاني: يسلم بكون الشارع أعلم بمصالح المكلفين، وبأنه قد جعل أدلته أعلامًا على هذه المصالح تعرف المصالح بها، ولكنه يرفض التسليم بأن في تقديم رعاية المصالح على أدلة التشريع معاندة له؛ إذ المصلحة دليل من هذه الأدلة، بل هي دليل راجح عليها، وما دام الله ﷻ قد جعل لنا طريقًا إلى معرفة مصالحنا عادة، فينبغي ألا نتركه لأمر مبهم يحتمل أن يكون طريقًا إلى المصلحة، وألا يكون.

وفي الاعتراض الثالث: يرد على دعوى أن اختلاف الأمة في مسائل الأحكام رحمة وسَعة بأنه لا نص في هذا حتى يتمثل، وبأنه لو فرض أن فيه نصًّا - فإن مصلحة الوفاق واجبة التقديم على مصلحة الخلاف؛ لأنها أرجح

([1]) أخرجه البخاري (2434)، ومسلم (1355) من حديث أبي هريرة ﷺ.

([2]) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (26427)، والدارمي في السنن (497)، والرامهرمزي في المحدث الفاصل (358)، والحاكم في المستدرك (360)، والبيهقي في المدخل إلى السنن (758)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (396)، والخطيب البغدادي في تقييد العلم (88). =

= وأخرجه ابن شاهين في ناسخ الحديث ومنسوخه (624)، والقضاعي في مسند الشهاب (637)، والأصبهاني في طبقات المحدثين بأصبهان (142/4)، والخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (440)، وفي تاريخ بغداد (46/10)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (94) عن أنس ابن مالك ﷺ مرفوعًا. قال ابن الجوزي: هذا حديث لا يصح، تفرد بروايته مرفوعًا عبد الحميد ابن سليمان. قال يحيى بن معين وأبو داود: ليس بثقة، وقال الدارقطني: ضعيف الحديث، قال: ووهم ابن المثنى في رفعه والصواب عن ثمامة أن أنسًا كان يقول ذلك لبنيه ولا يرفعه. اهـ.

منها؛ إذ مصلحة الخلاف تعارضها مفسدتان هما أن بعض الناس قد يتبع رخص المذاهب، فتنتهي به هذه الرخص إلى الانحلال والفجور... وأن بعض أهل الذمة ربما أراد الإسلام فتمنعه كثرة الخلاف؛ إذ الخلاف مظنة الخطأ، والطبع ينفر منه غالبًا... وفي اتباع رعاية المصلحة توحيد لطرق الحكم في طريق واحد، وإنهاءٌ للخلاف.

وفي الاعتراض الرابع: يقرر أن طريقته ليست خطأ، وأن انحصار الصواب فيها أمر ظني اجتهادي لا قطعي، غير أنها مع هذا هي التي يجب أن تتبع؛ لأن الظن في العرفيات كالقطع في غيرها.

أما أن هذا يستلزم خطأ الأمة فيما قبله فلا ضير فيه؛ إذ هو وارد على كل ذي رأي أو طريقة لم يُسبق إليها.

وأما السواد الأعظم المأمور باتباعه في الحديث – فهو الحجة والدليل الواضح؛ إذ لو لم يكن كذلك للزم أن يتبع العلماء العامةَ إذا خالفوهم؛ لأن العامة أكثر، وهي السواد الأعظم.

151– وإذ يصل الطوفي إلى دعم طريقته في تقديم رعاية المصلحة على سائر أدلة الشرع، بإيراد الأدلة ودفع الاعتراضات – يقرر أنها ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، وإنما هي أبلغ من ذلك... ثم يجملها في قوله: "وهي التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام"، ثم يعود على هذا الإجمال بالتفصيل...

ففي العبادات والمقدرات تثبت الأحكام بالدليل إن توحد، وبالأدلة المتعددة إن اتفقت على الإثبات، أو تعارضت وأمكن الجمع بينها على نحو ليس فيه تلاعب ببعضها، فإن تعارضت ولم يمكن الجمع بينها – قدم الإجماع على ما عداه، وقدم النص على ما سوى الإجماع...

وعندما يتوحد الدليل من الكتاب، فليعمل به إن كان نصًّا أو ظاهرًا في الحكم، وليقدَّم أشبه احتماليه أو احتمالاته بالأدب مع الشارع إن كان مجملاً... فإن استوت احتمالاته تعبد بكل منها مرة... وإن لم يظهر وجه الأدب وقف الأمر على البيان...

وقد يتعدد الدليل من الكتاب، فتعتبر الآيتان أو الآيات كأنها آية واحدة إذا اتفق مقتضاهما أو مقتضاهن، وإلا جمع بينهما أو بينهن بتخصيص أو تقييد أو نحوهما إن كان الجمع ممكنًا، وإلا فإحدى الآيتين أو الآيات منسوخة، يستدل عليها بموافقة السنة غيرها...

وعندما تنفرد السنة بالحكم، ويكون الدليل حديثًا صحيحًا واحدًا – وجب أن يعمل به... فإن كان أكثر من حديث، وصحت جميعها بالتساوي، واتفق مقتضاها – عمل بها جميعًا كما يعمل بالحديث الواحد... فإن اختلف مقتضاها، وأمكن الجمع بينها جمع، وإلا فبعضها منسوخ، فإن تعين فبها، وإن لم يتعين استدل عليه بموافقة الكتاب أو الإجماع غيره، أو بغير ذلك من الأدلة.. أما إذا لم يصح بعض الأحاديث فبدهيٌّ أن يترك ويعمل بالصحيح وحده، وإذا تفاوت في الصحة وجب أن يقدم الأصح فالأصح...

وعندما يجتمع الكتاب والسنة في حكم – فإما أن يتفقا أو يختلفا.. فإن اتفقا فأحدهما بيان للآخر أو مؤكد له... وإن اختلفا جمع بينهما إن أمكن الجمع، وإلا نسخ أحدهما بالآخر إن اتجه النسخ، فإن لم يتجه فالأشبه تقديم الكتاب؛ لأنه الأصل، ولا يترك الأصل بفرعه...

152– هكذا يفصل الطوفي القول في أحكام العبادات...

أما المعاملات ونحوها فالمقرر أن تتبع فيها مصلحة الناس.. ثم إذا اتفقت معها الأدلة الأخرى في ذلك فلا كلام، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الضرورية، وهي قتل القاتل والمرتد، وقطع السارق، وحد القاذف والزاني... وإن اختلفا، وأمكن الجمع بينهما بحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام أو الأحوال – مثلاً – دون بعض، على ألا يكون فيه إخلال بالمصلحة، ولا تلاعب ببعض الأدلة _ جمع بينهما.. فإن تعذر الجمع قدمت المصلحة على غيرها؛ لأن قوله ﷺ: "**لا ضرر ولا ضرار**"[1] – خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة، فيجب تقديمه؛ ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل...

153- ويشعر الطوفي، هنا، بأن المصالح والمفاسد قد تتعارض، فيضع ضابطًا لدفع محذور تعارضها...

وكل حكم نفرضه فإما أن تتمحض مصلحته، وإما أن تتمحض مفسدته، وإما أن تجتمع فيه المصلحة أو المفسدة... فإن تمحضت مصلحته حصلت إن كانت واحدة، وحصل عند التعدد جميعها إن أمكن؛ وإلا فالممكن.. فإن تعذر تحصيل ما زاد على واحدة وكانت متفاوتة في درجة الاهتمام بها – حصلت أهمها؛ فإن لم تتفاوت حصلت واحدة منها بالاختيار، إلا أن تقع تهمة فبالقرعة...

وإن تمحضت المفسدة في أمر درئت إن كانت واحدة، ودرئت جميعها عند التعدد إن كان ذلك ممكنًا، وإلا درئ الممكن، فإن تعذر درء ما زاد على مفسدة واحدة – درئت أعظم المفاسد إن تفاوتت، وإلا درئت واحدة منها بالاختيار؛ أو بالقرعة إن اتجهت التهمة...

وإن اجتمعت المصلحة والمفسدة في أمر – تعين تحصيل المصلحة، ودرء المفسدة إن أمكن ، فإن تعذر قدم الأهم من تحصيل أو دفع إن تفاوتا في الأهميَّة، فإن تساويا قدم أيهما بالاختيار، إلا أن تقع تهمة فبالقرعة....

وإن تعارضت مصلحتان، أو مفسدتان، أو مصلحة ومفسدة، وترجح كل واحد من الطرفين من وجه دون وجه – اعتبر أرجح الوجهين تحصيلاً أو دفعًا، فإن استويا في ذلك اعتبر أيهما بالاختيار، أو بالقرعة...

154- وأخيرًا يعلل لرعاية المصلحة في المعاملات دون العبادات بأن أحكام المعاملات سياسة شرعية وضعت لمصالح المكلفين، فكانت هي المعتبرة وعلى تحصيلها المعول... أما العبادات فهي حق للشارع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمًّا وكيفًا وزمانًا ومكانًا إلا من جهته، فيجب إذًا أن نؤديها كما رسمت لنا، لا كما فعل الفلاسفة إذ تعبدوا بعقولهم، ورفضوا الشرائع، فأسخطوا الله ﷻ، وضلوا وأضلوا!...

155 – وفي ختام كلامه – يقرر أن المصلحة من أدلة الشرع، بل هي من أقواها وأخصها، ثم هي معلومة للمكلفين بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعدًا عن إفادتها – علمنا أنا أُحلنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تفي بالأحكام علمنا أنّا أُحلنا في تمامها على القياس، وهو إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه بجامع بينهما.

والله ﷻ أعلم بالصواب.

(1) سيأتي تخريجه.

الفصل الثاني
مناقشـــة وتعقيـــب

156- لعله قد وضح الآن، وبعد أن عرضنا رأي الطوفي في المصلحة _ أن هذا الرأي يقوم على ثلاث قضايا:

أولاها: أن المصلحة هي قطب مقصود الشارع، ومن ثم فهي أقوى أدلته وأخصها[1].

والقضية الثانية: أنه ليس ضروريًّا أن تكون حيث النص القاطع أو إجماع المسلمين؛ فقد يعارض النص أو الإجماع المصلحة، وفي هذه الحال يجب أن تقدم عليهما؛ بناء على القضية السابقة[2].

والقضية الثالثة: أن مجال هذا كله إنما هو العادات والمعاملات مما يقصد به سياسة المكلَّفين، أما العبادات، فهي حق الشارع، لا يتلقى إلا منه[3].

157- ولقد أخذ الطوفي يقدِّم الأدلة على كل من هذه القضايا منذ بدأ يشرح الحديث؛ ذلك أن الحديث نفسه أول الأدلة على قضيته الأولى، فشرحه إذًا دعمٌ للقضية وتوثيق لها، غير أنه لا يكتفي به، فهو يستدل عليها إجمالاً، ثم يسوق أدلة تفصيلية على أن الشارع قد راعاها.. يثبت هذا من الكتاب والسنة والإجماع والنظر، ثم لا ينساه طوال حديثه، فهو يردده في كل مناسبة، ويعززه بكل وسيلة.

158- وكأنما يرى أن توثيق رعاية المصلحة – بوصفها أصلاً تشريعيًّا – لا يكفي لتقديمها على النص والإجماع، مع أن هذا التقديم هو قضيته الثانية؛ فإننا نراه يستدل لهذا بإضعاف النصوص من حيث تعارضها، وبتوهين الإجماع من حيث هو محل خلاف بين العلماء... وفي هذا يتحدث عن خلاف الأئمة الأربعة، وما انتهى إليه من تباغض؛ ليقرر في النهاية أن مبعث هذا الخلاف ومثاره هو النصوص[4]... ويعرض لأدلة الإجماع فيناقشها ويعترض عليها؛ ليخرج من مناقشتها، والاعتراض عليها بأن الإجماع أضعف من المصلحة؛ إذ هو محل خلاف، أما هي فموضع اتفاق[5].

159- ولكن لماذا لا نسير معه خطوة خطوة، من حيث بدأ إلى حيث انتهى؟..

إنه يشرح الحديث، فيقرر أن معناه: "لا لحوق ضرر شرعًا إلا بموجب خاص مخصص"، ثم يقول معللاً هذا التقييد والاستثناء: "أما التقييد بالشرع؛ فلأن الضرر بحكم القدر الإلهي لا ينتفي، وأما استثناء لحوق الضرر لموجب خاص؛ فلأن الحدود والعقوبات ضرر لاحق بأهلها، وهو مشروع بالإجماع، وإنما ذلك لدليل خاص"، ثم يورد بعض النصوص القاطعة في نفي الحرج، وابتناء الشريعة الإسلامية على السماحة واليسر؛ ليقول: "فلو لم يكن الضرر والضرار منفيًّا شرعًا، لزم وقوع الخلف في الأخبار الشرعية المتقدم ذكرها، وهو محال"[6]، ويعني هذا أن أدلة الشرع لا تعارض المصلحة قطعًا؛ إذ جنس الضرر منتف شرعًا، وما استثني من هذا العموم لا يعدو

(1) ص245، 275-276 من ملحق هذه الرسالة.
(2) تجد ذلك مكررًا في جملة مواضع من كلامه، كما في ص241، 275-276 من الملحق.
(3) ص276-278 من ملحق هذه الرسالة.
(4) ص262-266 من ملحق هذه الرسالة.
(5) تجد ذلك في ص250-261 من ملحق هذه الرسالة.
(6) ص240 من ملحق هذه الرسالة.

الحدود والعقوبات، ثم هو قد استثني؛ لأن فيه مصلحة أهم؛ فالاستثناء نفسه نفي لضرر كبير بتحمل ضرر أصغر منه، ولدليل خاص...

أفبعد هذا كله يقال: إن الحديث دليل على أن المصلحة تُقدم على النص؟..

160- ولكن الطوفي يرى هذا؛ إذ يقرر أن مقتضى هذا الحديث يجب أن يقدَّم على جميع أدلة الشرع، وأن تخصَّص به هذه الأدلة، ثم هو يحاول الاستدلال على هذا؛ إذ يقول: "لأنا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمَّن ضررًا، فإن نفيناه بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين، وإن لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما، وهو هذا الحديث. ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها"[1].

وقبل أن نناقش هذه الدعوى، نحب أولاً أن نسجِّل عليه أنه قد اعتبر تضمُّن بعض أدلة الشرع ضررًا مجرد فرض، ثم جعل هذا الفرض شرطًا للو، فأشعر بأنه غير واقع، ويعني هذا أن الأساس الذي بنى عليه مذهبه في تقديم رعاية المصلحة على النص ــ أساس موهوم لا وجود له، ففيم العناء بعد هذا؟.

ولنفرض مع الطوفي أن بعض أدلة الشرع تضمَّن ضررًا، وأن واجبًا في مثل هذا الدليل أن يخصَّص بالحديث جمعًا بين الأدلة ــ فهل يعني هذا تقديم رعاية المصلحة على النص؟ أم هو نص عارض نصًّا فخصصه؟..

وحتى هذا الذي يسميه الطوفي تخصيصًا، أهو تخصيص حقيقة؟.. أعني هل من باب تخصيص العام أن يُسلّط نصّ عام كهذا الحديث الذي معنا على كل دليل تضمَّن ضررًا جزئيًّا، فيخصِّصه؟ أم الأمر على عكس هذا تمامًا؛ إذ الذي يخصِّص غيره إنما هو الخاصُّ لا العام؟.

161- إن الطوفي يرى في تقديم رعاية المصلحة على النص نوعًا من تخصيص النص بالمصلحة، أو بيان المصلحة للنصّ، وهو يقرر أن هذا – من حيث المبدأ – له ما يسوِّغه؛ فإن السنة تقدَّم على القرآن بطريق البيان[2]، مع أن مكان القرآن قبل السنة لا بعدها... ولسنا ننكر أن بعض أدلة الشرع يخصِّص بعضها الآخر؛ فهذه قضية مسلَّمة لا مراء فيها... غير أنَّا لا نفهم كيف يتفق مدلولا النص والإجماع على الضرر؛ إذ العقوبات والحدود إنما تقام لمصالح هامة عامة خطيرة ، فكل ضرر تتضمنه هيِّن لا وزن له إلى جانب هذه المصالح. ولا نفهم أيضًا كيف يكون الضرر مدلول أحدهما دون أن يقتضيه دليل خاص، مع أن الطوفي نفسه قد صرح بأن ما استثني من عموم: "**لا ضرر ولا ضرار**" إنما استُثني لموجب خاص مخصص[3]... ومن ثم لا نستطيع أن نفهم أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: "**لاضرر ولا ضرار**" ــ تقدَّم على النص فتخصِّصه أو تبيِّنه!..

162- أترى الطوفي قد استشعر هذا، فأورد اعتراضًا مؤداه أن رعاية المصلحة لا تقوى على أن تعارض الإجماع، فتقضي عليه بطريق التخصيص والبيان؛ إذ هو دليل قاطع وليست هي كذلك؟[4].

لكنه يثير هذا الاعتراض؛ ليتحدث وهو يجيب عنه في المصلحة وفي الإجماع بشيء من التفصيل، فلنر الآن كيف يتحدث في المصلحة.

163- إنه يحدها بحسب العرف، وبحسب الشرع، فيرى في الحدين أنها سبب لا غاية... فهي بحسب

---

(1) انظر ص240 من ملحق هذه الرسالة.
(2) انظر ص241 من ملحق هذه الرسالة.
(3) انظر ص239 من ملحق هذه الرسالة.
(4) انظر ص242 من ملحق هذه الرسالة.

العرف: "السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح"[1]، وهي بحسب الشرع: "السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة"[2].. وقد يلقي تفسيره للفظها لغة بعض الضوء على هذين الحدين؛ فإنها عنده: "كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له، كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به"[3]، وواضح أن كون القلم على هيئته الصالحة للكتابة به هو المصلحة فيه، وأن كون التجارة على هيئتها الصالحة للربح منها هو المصلحة فيها، لكن... أهي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع أم هي مقصوده عينه؟.

لقد قرر وهو يحدها هنا أنها سبب إلى مقصود الشارع، وقرر وهو يحتج لتقديمها على غيرها من أدلة الشرع أنها بذاتها مقصوده، بل قطب مقصوده... فإن كان مذهبه يقوم على اعتبارها سببًا كما قرر هنا ــ لم يسغ تقديمها على غيرها من الأدلة؛ إذ هي جميعًا سواء في هذا. وإذا كان أساس مذهبه اعتبار رعاية المصلحة قطب مقصود الشارع كما قرر في أكثر من موضع[4] – وهو ما يبدو أنه يعنيه في حرص عليه – فكيف استساغ أن يحدها هنا بأنها سبب إلى نفسها؟.

164- والذي يبدو أن الطوفي كان معنيًّا بأن يؤكِّد عموم المصلحة عنده، وأن المصلحة التي يعتبرها أقوى الأدلة الشرعية ليست هي المصلحة المرسلة...

يتضح هذا من قوله في حدها شرعًا: "هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة"[5]؛ فقد جعلها عامة في العبادات والعادات، مع أنه صرَّح بعد ذلك بأن مجال رعاية المصلحة هو المعاملات والعادات، لا العبادات..

ويتضح ثانيًا من عدِّه المصلحة المرسلة ضمن الأدلة التسعة عشر -في شرحه للحديث[6]، وفي مقدمة الإشارات الإلهية[7]-، ثم تقريره أن أقوى هذه الأدلة النص والإجماع، وأنهما إن خالفا المصلحة وجب تقديم رعايتها عليهما؛ فإنها لا يمكن أن تكون أضعف وأقوى منهما في وقت واحد!.

ويتضح ثالثًا من تصريحه بأن طريقته في اعتبار المصلحة ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك[8]، ومن الموازنة بين ما ذهب إليه هو، وما يراه المالكية من اشتراط عدم مصادمتها للنص[9]!.

165- وصْف المصلحة إذًا حتى بالإرسال -الذي معناه عدم الاعتبار وعدم الإلغاء- أمر يحرص الطوفي على تجنبه؛ فإنه يعتبر المصلحة عامة لا مصلحة مشروطة. وهو يرى أن كل مصلحة مطلوبةٌ للشارع، فلا يقسِّم المصالح إلى معتبرة، وملغاة، ومرسلة عن الاعتبار والإلغاء، ولا يقسِّمها إلى ضرورية وحاجيَّة وتحسينية، وإن

(1) ص243 من ملحق هذه الرسالة.
(2) ص243 من ملحق هذه الرسالة.
(3) ص243 من ملحق هذه الرسالة.
(4) ص245، 275-276 من ملحق هذه الرسالة.
(5) ص243 من ملحق هذه الرسالة.
(6) انظر ص240 من ملحق هذه الرسالة.
(7) انظر ورقة 3 منه.
(8) ارجع إلى ص272 من ملحق هذه الرسالة.
(9) تجد تحقيقًا لهذا الاشتراط في ص276-278 من هذه الرسالة.

كان يشير إلى اتفاق النص والإجماع والمصلحة في الأحكام الضرورية الخمسة[1].

على أن الطوفي في شرحه لمختصر الروضة القدامية، يحكم على هذه التقسيمات بأنها تعسف وتكلُّف، ويقرر أن الطريق إلى حكم المصالح أعم من هذا وأقرب، ثم يشرح هذا.

ولننقل إليك هنا ما قاله هناك؛ فهو يلقي على رأيه بعض الضوء...

يقول الطوفي: "اعلم أن هؤلاء الذين قسَّموا المصلحة إلى معتبرة، وملغاة، ومرسلة، ضرورية وغير ضرورية _ تعسَّفوا وتكلَّفوا؛ إذ الطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب، وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشارع للمصلحة والمفسدة إجماعًا، وحينئذ فنقول: الفعل إن تضمَّن مصلحة مجردة حصَّلناها، وإن تضمَّن مفسدة مجردة نفيناها، وإن تضمَّن مصلحة من وجه ومفسدة من وجه-، فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة توقفنا على المرجِّح أو خُيِّرنا بينهما، كما قيل فيمن لم يجد من السترة إلا ما يكفي أحد فرجيه فقط: هل يستر الدبر لأنه مكشوفًا أفحش، أو القبل لاستقباله به القبلة، أو يتخيَّر لتعارض المصلحتين والمفسدتين؟ وإن لم يستو ذلك، بل ترجَّح إما تحصيل المصلحة وإما دفع المفسدة – فعلناه؛ لأن العمل الراجح متعين شرعًا.

وعلى هذه القاعدة يتخرج كل ما ذكروه في تفصيلهم المصلحة:

أما المعتبرة شرعًا كالقياس[2] فمصلحته ظاهرة، مجردة أو راجحة.

وأما الملغاة كمنع زراعة العنب والشركة في سكنى الدار _ فلأن المصلحة والمفسدة تعارضتا فيها، لكن مصلحتها ضعيفة ومفسدتها عظيمة، فكان نفيها أرجح؛ لما يلزم من منع النفع المحقَّق من زراعة العنب، والارتفاق المحقَّق بالشركة في السكنى؛ لأجل مفسدة موهومة وهي اعتصار الخمر، وحصول الزنى، ولو سلّم أن هذه المفسدة مظنونة لكنها غير قاطعة، والمصلحة التي تقابلها قاطعة، فكان تحصيلها بالتزام المظنونة أولى من العكس"[3].

166- وهكذا يفسِّر الطوفي إهماله المقصود لتقسيمات المصلحة، وهو يشرح الحديث، ثم يخرِّج كل ما ذكره الذين نوَّعوا المصلحة على قاعدة أخرى، هي مقدار المصلحة أو المفسدة في الفعل، فكل فعل كان خالصًا للمصلحة لا مفسدة فيه، أو كان جانب المصلحة فيه هو الأرجح – وجب أن يُفعل، وكل فعل كان خالصًا للمفسدة لا مصلحة فيه، أو كان جانب المفسدة فيه هو الأرجح – وجب أن يترك، أما الفعل الذي يستوي ما فيه من مصلحة ومفسدة، فإن حكمه عنده هو التوقف في انتظار المرجِّح، أو التخيير بين فعله وتركه...

وبعبارة أخرى: إنما ينظر الطوفي إلى الأفعال من هذه الجهة، وبهذا الاعتبار... فما كانت مصلحته خالصة أو راجحة على ما فيه من مفسدة وجب أن يُفعل ولو لم يرد به نص، ولم يقع إجماع من المسلمين عليه، بل وجب أن يُفعل ولو خالف النص والإجماع.. وما مفسدته خالصة أو راجحة على ما فيه من مصلحة وجب أن يترك، ولو خالف – هو أيضًا – النصَّ والإجماع. أما الفعل تستوي مصلحته ومفسدته من كل وجه – والطوفي يفترض وقوعه – فحكمه التوقف في انتظار مرجِّح أو التخيير، ولا ينبغي أن يخالف النص أو الإجماع فيه؛ لأنه لا يتأتى

([1]) ص275 من ملحق هذه الرسالة.

([2]) يقصد المناسب الذي ينبني عليه القياس، وهو المؤثر والملائم. راجع ص47، 48 من هذه الرسالة.

([3]) نزهة الخاطر العاطر، للشيخ ابن بدران الدمشقي (416/1).

مع وجود أحدهما استواء المصلحة والمفسدة من كل وجه!..

167- على أن هذه القاعدة التي خرَّج الطوفي عليها كل ما ذكر في تقسيم المصلحة، وهو ينقد هذا التقسيم في شرحه لمختصر الروضة القدامية – هذه القاعدة نفسها قد ذكرها في شرحه لحديث: "**لا ضرر ولا ضرار**"، ولكن بعبارة أخرى.. فهو يقرِّر أنه يعول على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام"[1]، ثم يضع ضابطًا ليدفع محذور تعارض المصالح والمفاسد[2] ويفترض – هنا أيضًا – أنه قد تستوي المصلحة والمفسدة في فعل من كل وجه، لكنه لا يتوقف هنا في انتظار المرجِّح كما توقف هناك، وإنما يجعل الحكم هو التخيير، إلا أن تتجه تهمة فالقرعة[3].

168- ولا نحب أن نقف عند هذين الحكمين اللذين أصدرهما الطوفي على فعل واحد؛ لأن الفعل نفسه غير واقع في نظرنا، بالرغم من المثل الذي ذكره الطوفي له، ونعني به مشكلة مكشوف العورتين الذي لا يجد إلا ما يستر به إحداهما؛ فالحقيقة أن ستر القبل أولى؛ لأنه هو العورة الخاصة، ويكفي هذا مرجِّحًا... لكنا نقف عند هذا الفرض لنرى إلى أي مدى يمكن أن يتحقق؟.

وهنا نجد معاصرًا للطوفي من أعلام الحنابلة أيضًا وهو ابن القيم يقول: "وأما المسألة الثانية – وهي ما تساوت مصلحته ومفسدته – فقد اختلف في وجوده وحكمه، فأثبت وجوده قوم ونفاه آخرون، والجواب أن هذا القسم لا وجود له وإن حصره التقسيم، بل التفصيل إما أن يكون حصوله أولى بالفاعل وهو راجح المصلحة، وإما أن يكون عدمه أولى به وهو راجح المفسدة، وأما فعل يكون حصوله أولى لمصلحته، وعدمه أولى لمفسدته، وكلاهما متساويان ــ فهذا مما لم يقم دليل على ثبوته، بل الدليل يقتضي نفيه؛ فإن المصلحة والمفسدة، والمنفعة والمضرة، واللذة والألم إذا تقابلا، فلابد أن يغلب أحدهما الآخر، فيصير الحكم للغالب. وأما أن يتدافعا ويتصادما بحيث لا يغلب أحدهما الآخر فغير واقع؛ فإنه إما أن يقال: يوجد الأثران معًا وهو محال؛ لتصادمهما في المحل الواحد، وإما أن يقال: يمتنع وجود كل من الأثرين وهو ممتنع؛ لأنه ترجيح لأحد الجائزين من غير مرجِّح، وهذا المحال إنما نشأ من فرض تدافع المؤثرين وتصادمهما فهو محال، فلابد أن يقهر أحدهما صاحبه، فيكون الحكم له"[4].

وهذا الكلام هو الذي يصوِّر الواقع في المسألة، فالحقيقة أنه ليس هناك فعل تستوي فيه المصلحة والمفسدة من كل وجه، ونتيجة لهذا ليس هناك حكم بالتخيير أو بالتوقف في انتظار المرجِّح، وليس هناك مجال للقرعة!..

169- ونعود إلى حديث الطوفي في المصلحة بعد أن حدَّها، فنجدُ أنه يبين اهتمام الشارع بها في إجمال؛ إذ يورد قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ. قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ**﴾ [يونس:57، 58]؛ ذلك أنه يستخلص من هاتين الآيتين سبعة أوجه يدلُّ كل منها على اهتمام الشارع بالمصلحة[5]، ثم يقرر أننا لو استقرأنا النصوص لوجدنا على هذا الاهتمام أدلة كثيرة...

([1]) انظر ص272، 273 من ملحق هذه الرسالة.

([2]) تجد هذا الضابط في ص276 وما بعدها من ملحق هذه الرسالة.

([3]) ص277 من ملحق هذه الرسالة.

([4]) مفتاح دار السعادة (17/2)، وقد توفي ابن القيم عام 751هــ.

([5]) ارجع في تفصيل هذه الأوجه السبعة إلى ص243 وما بعدها من ملحق هذه الرسالة.

ويعود الطوفي فيبيِّن اهتمام الشارع بالمصلحة تفصيلاً، مقرِّرًا -بين يدي هذا التفصيل- أن أفعال الله ﷻ تُعلل بأحكام غائية لنفع المكلفين.

وأن رعاية الله لمصالح عباده واجبة منه تفضلاً، لا عليه، وأنه حيث راعى المصلحة راعى في كل محل ما يناسبه منها... وينتهي من هذا التفصيل إلى أنه "من المحال أن يراعي الله ﷻ مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم، ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية؛ إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم، ولا معاش لهم بدونها، فوجب القول بأنه راعاها لهم. وإذا ثبت رعايته إياها لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه"[1].

ومع أن هذا الكلام صحيح في جملته وتفصيله _ فإن العجيب أن يتبعه الطوفي مباشرة بقوله: "فإن وافقها -أي المصلحة- النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا كلام، وإن خالفها دليل شرعي وفق بينه وبينها، بما ذكرناه من تخصيصه بها، وتقديمها بطريق البيان"[2]، ووجه العجب أنه قد حكم بأن إهمال الشارع للمصلحة محال، ثم فرض أن أدلته قد تصادمها، ورتب على هذا الفرض حكمًا!..

وكون الشارع قد نصب دليلاً فما يثبت بها يعتبر مما أثبته هو – تعقيد لا مسوِّغ له، وبخاصة أن الفرض الذي افترضه الطوفي هنا لم يقدَّم له مثال واحد من الواقع!..

170- وهنا نحب أن نتمهل قليلاً، فلو أن الأدلة التفصيلية التي قدَّمها الطوفي على رعاية المصلحة في الشريعة الإسلامية كانت أوامر من الشارع بها – لقلنا إذ نراعي المصلحة عندما يصادمها النص أو الإجماع: إننا إنما ننفذ أوامر الشارع... لكن هذه الأدلة تثبت رعاية الشارع نفسه للمصالح إلى الحد الذي حمل الطوفي على تقرير أنه لم يهملها بوجه من الوجوه، وأن من المحال أن يهملها، فكيف يفترض بعد هذا أن النص قد يعارضها؟ وكيف يبني على هذا الافتراض – وهو أساس موهوم كما أسلفت – مذهبًا في رعاية المصلحة؟..

171- لقد أحكم الطوفي إغلاق الدائرة حول نفسه من حيث لا يدري، ثم لم يكفه أن يفترض أن له منفذًا منها إلى الخارج، فافترض أنه ما زال خارجها...

إنه قد أثبت بما لا يقبل الشك أن الشارع قد راعى المصلحة في أدلته جميعًا... أما الكتاب فلأنه ما من آية منه إلا تشتمل على مصلحة أو مصالح[3]. وأما السنة فمن حيث هي بيان للكتاب، والبيان على وفق المبيَّن[4]. وأما الإجماع فلأن العلماء المعتد بهم جميعًا يعلِّلون الأحكام بتحصيل المصالح ودرء المفاسد، حتى المخالفون منهم في كون الإجماع حجة[5]. وأما النظر فلأن كل ذي عقل صحيح يوقن بأن الغاية من أحكام المعاملات والعادات في كل شريعة عادلة هي تحقيق مصالح الناس، وليس بين الشرائع أعدل من الشريعة الإسلامية، فهي إذًا أجدر الشرائع برعاية المصالح... هكذا قرر الطوفي، فكيف ساغ في مذهبه بعد هذا أن يفترض مصادمة النصوص أو الإجماع للمصلحة، وكيف يوثِّق مبدأ رعاية الشريعة الإسلامية للمصلحة ثم يفترض أن ما جاءت به هذه الشريعة قد تخالفه المصلحة، فيخصَّص بها؟.

---

(1) ص250 من ملحق هذه الرسالة.

(2) ص246-248 من ملحق هذه الرسالة.

(3) ارجع إلى ص246-247 من ملحق هذه الرسالة.

(4) ارجع إلى ص247 من ملحق هذه الرسالة.

(5) ارجع إلى ص248 من ملحق هذه الرسالة.

172- نعم.. تتسع الشريعة الإسلامية بما فيها من مرونة لرعاية المصالح التي لم يرد بها نص، ولم يجمع عليها، لكن هذه المصالح لا تخالف ما جاءت به الشريعة الإسلامية، وإن لم تثبت بنص خاص، أو إجماع عليها بذاتها، ثم هي لا يمكن أن تكون مصلحة كلية بحال؛ لأن المصالح الكلية قد كفلتها هذه الشريعة بأكثر من دليل، وإنما هي مصالح جزئية جدَّت بعد عهد التشريع، فكان واجبًا أن يشرع لها حكم يكفلها...

هي إضافات لا معارضات، وشتان ما الاثنتان!...

173- أم مثال التترس الذي ذكره الغزالي - وهو يبدو أشبه بالاعتراض هنا -، فإن فيه تعارضًا بين مصلحتين لا بين مصلحة ونص؛ ذلك أن في الإبقاء على الترس من المسلمين رعاية لمصلحة هي حياة عدة أشخاص، وفي قتل هذا الترس من المسلمين رعاية لمصلحة أهم هي حياة المسلمين كافة، وما من شك في أن المحافظة على حياة المسلمين كافة أجدر بالرعاية وأولى بالتقديم... ومن ثم كانت شروط الغزالي للمصلحة التي تعتبر في هذه الحال؛ فإنها متى توافرت لها الضرورية والقطعية[1] والكلية _ أصبحت هي الأولى بالاعتبار، وأهدرت المصلحة الأخرى في سبيلها، وإن كانت ثابتة بالنص؛ لأن هذه أهم، ثم لأنها - هي أيضًا - ثابتة بالنص[2].

174- وقد يدعي الطوفي أن مذهبه في تقديم المصلحة هو في حقيقته تخصيص نص بنص آخر، لا بالمصلحة؛ فإن حديث: "**لا ضرر ولا ضرار**" نص صريح في وجوب رعاية المصلحة يخصِّص كل نص تضمَّن ضررًا، ويعني هذا أن المصلحة ليست هي التي تقدَّم على النص، وإنما يقدَّم عليه نص آخر... غير أن هذه الدعوى - وهي بعض ما يفسَّر به مذهب الطوفي - تعكس الوضع في التخصيص كما أشرنا إلى ذلك من قبل؛ فإن الخاص هو الذي يخصِّص العام لا العكس، وهذا النص: "**لا ضرر ولا ضرار**" يراد به عند الطوفي - على عمومه الشامل - تخصيص كل نص في مسألة فرعية يؤدي العمل به فيها إلى بعض الضرر، مع أن المفروض أن يخصَّص هو بهذه المسائل الفرعية على فرض وجودها، فيباح بعض الضرر فيها بنص خاص؛ استثناء من هذا النص العام!..

175- وإتمامًا لهذه النقطة من البحث حول علاقة المصلحة بالنصوص _ نحب أن نناقش هنا ثلاث دعاوى أوردها الطوفي، في معرض استدلاله على أن المصلحة تقدَّم على النص، وهذه الدعاوى الثلاث هي:

الأولى: أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعًا[3]...

والثانية: أن رعاية المصالح أمر متفق في نفسه لا يُختلف فيه، فهي سبب الاتفاق المطلوب شرعًا[4]...

والثالثة: أنه قد يثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا[5].

وقد أورد الطوفي الدعويين الأولى والثانية معًا، واستنتج منهما أن رعاية المصلحة أولى من اتباع النصوص؛ لأن الاتفاق مأمور به... ثم أورد للاستدلال على وجوب الاتفاق آيات وأحاديث...

([1]) في أصول الفقه للخضري ص391: "ولا يريد الغزالي بالقطع ما يفيده ظاهر اللفظ من أنه ما لا يُتصور خلافه، بل ما غلب على الظن بدليل أمثلته، وما قاله أثناء كلامه".

([2]) نجد مثال التترس وشروط الغزالي لاعتبار المصلحة في كتابه المستصفى (1/294-296).

([3]) ارجع إلى ص261 من ملحق هذه الرسالة.

([4]) ارجع إلى ص261 من ملحق هذه الرسالة.

([5]) راجع هذه القضايا في ص267-269 من ملحق هذه الرسالة.

وساق الطوفي ما حدث بين أئمة المذاهب وأتباعهم من التشاجر والتنافر؛ دليلاً على صحة ما ادعاه من تعارض النصوص واختلافها... ولعله كان يعني بالنصوص هنا نصوص السنة خاصة؛ فقد تحدَّث بعد ذلك عما زعمه بعض الناس من أن السبب في الخلاف عمر ابن الخطاب، وحكى ما روي عن عمر عندما رفض أن يسمح لأصحابه بتدوين السنة...

أما الدعوى الثالثة فقد أردفها بعدة قضايا رأى فيها أمثلة تندرج تحتها..

176- ونحن مع الطوفي في أن الاتفاق مطلوب للشارع، ولكنا لا نرى أن النصوص تختلف أو تتعارض، بحيث تؤدي إلى الاختلاف المذموم شرعًا، بل نراها متفقة كفيلة بتحقيق مصالح الخلق...

ولو أننا فرضنا أن النصوص متعارضة كما يزعم الطوفي ــ فهل تكفي رعاية المصلحة للتخلص من التعارض الذي بينها؟ وعلى فرض أن هذا أيضًا صحيح ــ فهل يعتبر ضرورة أم هو الأصل والقاعدة؟.

لسنا نسلم أولاً أن بين النصوص من الاختلاف والتعارض ما يوجب في الأحكام خلافًا يذمه الشارع وهو مصدر هذه النصوص؛ فإن أيَّ عاقل لا يقبل هذا!.

ولسنا نسلم ثانيًا أن رعاية المصلحة أمر متفق في نفسه لا يختلف فيه، على حين تتعارض النصوص وتختلف؛ إذ المصلحة هي التي تختلف باختلاف البيئات، والأماكن، والأزمنة... أما النصوص فهي لا تختلف في مكان ولا في زمان عنها في آخر...

وحقيقةً لم تتفق الروايات على أحاديث رسول الله ﷺ اتفاقًا يبلغ بكل منها مبلغ التواتر، غير أن هذا لا يعني أن الأحاديث في مجموعها ليست مقطوعًا بها، ولا يعني - من باب أولى - أن مجموع نصوص القرآن والأحاديث لا يكوِّن وحدة متآلفة قطعية الدلالة، بعد تخصيص العام، وتقييد المطلق، وبيان المجمل!..

177- على أن الطوفي نفسه إذ يتحدث عن أدلة أحكام العبادات، وما قد يكون فيها من تعارض نتيجة لتعددها ــ يضع ضابطًا لا يتخلَّف للتوفيق بين النصوص المتعارضة، من الكتاب والسنة[1]؛ فالنصوص المتعارضة يمكن التوفيق بينها إذًا من غير رجوع إلى اعتبار المصلحة...

وإذ يتحدث بعد هذا عن أدلة أحكام العادات والمعاملات ــ يضع ضابطًا للمصالح والمفاسد التي تتعارض؛ حتى يدفع محذور تعارضها[2]، فالمصلحة إذًا ليست "أمرًا متفقًا في نفسه لا يختلف فيه" بشهادته هو نفسه...

على أن الطوفي لا يكتفي بالتوفيق عامًّا، بل هو يفصله؛ فيكشف به ما في المصلحة من ضعف حتى يضطر إلى القرعة[3]... أفيقال بعد هذا: إن المصلحة - كمصدر من مصادر التشريع - أقوى من النص؟!..

178- بقي أنه قد "ثبت في السنة معارضة النص بالمصالح ونحوها"، في القضايا التي أوردها الطوفي

---

(1) انظر ص273-275 من ملحق هذه الرسالة.

(2) يحتكم الأصوليون في هذا إلى قوانين، من بينها ما قاله الغزالي في المستصفى.. وخلاصته أنه إذا أمكن الجمع بين الدليلين عُمل به، وإن لم يمكن وعرف التاريخ كان المتأخر ناسخًا للمتقدم، وإلا سقط الاستدلال بهما، وبحث عن الحكم من دليل آخر، فإن لم يوجد كان المجتهد مخيرًا بينهما. ارجع إلى (392/2-394) منه. هذا وقد ذكر الغزالي لترجيح نص على آخر سبعة عشر مرجِّحًا تتعلق بالسند والمتن، وخمسة مرجِّحات من الأمور الخارجة عنهما، فارجع في تفصيل هذه الأوجه إلى كتابه المستصفى (395/2-398). ثم لا تنس أن التعارض إنما هو في الظاهر فقط، بحسب أفهامنا ومداركنا نحن لا بحسب الواقع؛ إذ الشريعة الواحدة الصادرة عن المعصوم لا تقبل أحكامها التناقض. انظر: الموافقات (63/4)، وأصول التشريع الإسلامي ص273.

(3) تجد ذلك في أربعة مواضع من ص276، 277 من الملحق.

وغيرها... لكن هذه المصالح التي زعم الطوفي أن النصوص قد عارضتها _ نصوص هي أيضًا في معظم تلك القضايا، فهي معارضة بين نص ونص، لا بين النصوص والمصالح كما يدعي... ومن السنة إقرار الرسول ﷺ وسكوته كما هو واضح[1]...

179- وبعدُ، فقد حرص الطوفي - في إصرار - على إثبات قطعية رعاية المصلحة، كما يظهر من تلك الأدلة الكثيرة التي حشدها، وهو يبيِّن اهتمام الشارع بها... على حين نوّع النص إلى متواتر صريح، ومتواتر محتمل، وآحاد صريح، وآحاد محتمل، ثم حكم بأنه ليس قطعيًّا فيها جميعها حتى في المتواتر الصريح؛ لأنه "قد يكون محتملاً من جهة عموم أو إطلاق"[2]...

وفي هذه التفرقة بين النص ورعاية المصلحة - يبدو الطوفي غير منصف؛ ذلك أنه إذا كانت الأدلة التي ساقها تثبت أن رعاية المصلحة عامة أصل قطعي - فإن النصوص عامة أصل قطعي كذلك دون حاجة إلى أدلة، بل هي الأصل الأول والأقوى... وإذا كان يريد أن يضفي صفة القطع على كل مصلحة جزئية؛ لمجرد كونها من جنس المصالح التي أثبت رعاية الشارع لها - فقد كان الإنصاف يقتضيه أن يضفي صفة القطع على كل نص في مسألة جزئية؛ اكتفاء بكونه من جنس النصوص الشرعية... أما أن يعتبر المصلحة عامة فيحكم بأنها دليل قاطع، ثم ينظر إلى كل نص على حدة، ويحكم على النصوص كلها بأنها ليست قاطعة - فتفرقة مجحفة لا مسوّغ لها[3]...

ومن ثم لا يُعتبر صحيحًا ما بناه على هذه التفرقة من تقديم رعاية المصلحة على النصوص؛ إذ الحقيقة أن كلا الأصلين قطعي من حيث هو دليل شرعي، فإذا ما نظرنا إلى الجزئيات التي تندرج تحت كل منهما _ وجدنا بينها القطعيَّ والظنيَّ... وهكذا سائر الأدلة المتفق عليها!..

180- ولعله ليس عجيبًا أن ينتهي الطوفي من قصة الخلاف بين أئمة المذاهب إلى أن مبعثه ليس إلا "تنافس المذاهب في تفضيل الظواهر - يريد ظواهر النصوص - ونحوها، على رعاية المصالح الواضح بيانها، الساطع برهانها"[4]؛ ذلك أنه قد حكم بتعارض النصوص واختلافها، ورتَّب على هذا التعارض أحكامًا يذم

([1]) أما مسألة التيمم من الجنابة فليس سبب مخالفة ابن مسعود فيها هو مصلحة الاحتياط للعبادة كما ذكر الطوفي، بل هو تفسيره للملامسة في قوله تعالى: "أو لامستم النساء" بأنها هي اللمس الذي ينقض الوضوء، وإنكاره اقتناع عمر بقول عمار، ثم إنه قد روي عنه وعن عمر أنهما رجعا عن قولهما هذا.. وانظر: تفسير القرآن الحكيم (127/5).

وأما أداء بعض الصحابة لصلاة العصر قبل وصولهم إلى بني قريظة مع نهيه ﷺ عنه نهيًا مؤكدًا _ فإنما كان لأنهم رأوا في هذا النهي أمرًا لهم بأن يعملوا على الوصول إليها قبل وقت العصر، و لم يروا فيه نهيًا عن الصلاة نفسها، والطوفي نفسه يصرح بهذا.

وأما ترك هدم الكعبة وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم لأن قريشًا حديثو عهد بكفر _ فهو رعاية من الرسول ﷺ للمصلحة ليس فيها معارضة لنص ما...

وأما التوقف عن جعل الحج عمرة بعد تسمية الحج، مع أمر الرسول بجعله عمرة _ فقد صار بإقرار الرسول له سنة، ولم تعد فيه معارضة لنص، بدليل أنهم لما توقفوا عن تنفيذ أمره ﷺ بالتحلل يوم الحديبية تمشيًا مع عادتهم في ألا يتحللوا قبل قضاء المناسك _ غضب الرسول عليهم، فتحللوا و لم يعد هذا التوقف سنة؛ لأنه ﷺ لم يقرهم عليه.

وأما رد عمر لأبي بكر ثم لأبي هريرة عن النداء في الناس بأن "من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة" - وقد اعتمد فيه عمر على مصلحة الناس فعلاً -، فهو اجتهاد من عمر أقره الرسول ﷺ عليه، فصار سنة.

بقيت رواية الموصلي أن أبا بكر وعمر امتنعا عن قتل "الرجل الذي أعجب الصحابة سمته"، مع أن الرسول ﷺ قد أمرهما بقتله، على فرض صحتها... وواضح أنه اجتهاد من أبي بكر وعمر أقرهما الرسول ﷺ عليه، فصار بهذا الإقرار سنة.

([2]) انظر ص255 من ملحق هذه الرسالة.

([3]) واضح أن النصوص الجزئية التي تواردت على رعاية المصلحة لم تفد أكثر من القطع بكونها دليلاً شرعيًّا، وهذا المعنى ثابت للنصوص الشرعية جملة؛ بطبيعة ورودها عن الشارع.

(4) ارجع إلى ص266 من ملحق هذه الرسالة.

الشارع [ما][1] بينها من خلاف.. فكون ظواهر النصوص هي وحدها السبب في خلاف الأئمة عنده غير عجيب ولا مستغرب... لكنه لا يمثِّل الواقع ولا يقاربه؛ إذ الأئمة متفقون - كما رأينا[2] - على أن الشارع قد راعى مصالح المكلفين فيما شرع لهم من أحكام في المعاملات والعادات، وعلى أن المصلحة يجب أن تراعى وتبنى عليها الأحكام:

(أ) حيث لا نص، ولا إجماع، ولا قياس.

(ب) وحيث تقتضي الضرورة رعايتها مع وجود النص والإجماع...

وإذًا فما بينهم من خلاف في الأحكام ليس مبعثه تفضيلهم ظواهر النصوص على رعاية المصلحة، والتبعة فيه لا تقع على عاتق النصوص.. ثم هو بعد هذا لا ينهض دليلاً على أن رعاية المصلحة تقدَّم على النص..

181- والآن... هل لي أن أهمس في أذن الطوفي بسؤال؟.

لقد قرر أن العبادات حق للشارع لا يعرف زمانه ولا مكانه ولا كيفيته إلا من جهته، فلتؤخذ من أدلته[3]... ثم قرر أن النصوص مختلفة متعارضة تسبب الخلاف في الأحكام، فكيف ساغ له أن يناقض نفسه، فيجعل النصوص هي المصدر الأول لأحكام العبادات، ثم يحكم عليها بالتعارض والاختلاف في أحكام المعاملات!.

مرة ثانية يبدو لنا أنه لم يكن منصفًا، وهو ينظر هاتين النظرتين المختلفتين إلى دليل واحد هو النصوص؛ فقد كان عليه أن يعتبرها مختلفة متعارضة في العبادات أيضًا، فلا يجعلها أهم مصادر الأحكام فيها... أو يعتبرها غير متعارضة، ولا مختلفة إطلاقًا فيبني عليها أحكام المعاملات كما بنى عليها أحكام العبادات... أما أن يعوِّل عليها وحدها في العبادات والمقدرات[4]، ويعتبرها في أحكام المعاملات مختلفة متعارضة تفضي إلى الخلاف المذموم شرعًا _ فهذا ما لا يُقبل منه؛ لأنه تفرقة ليس لها ما يسوغها...

182- هكذا وقف الطوفي من النصوص، وهكذا وقف من الإجماع عندما عرض لمدى دلالته على أحكام العبادات، وأحكام المعاملات... بل هو لم يكتف في الإجماع بما اكتفى به في النصوص؛ إذ ادعى اختلافها وتعارضها، فمضى يتعقب كل دليل من أدلته، معترضًا عليه، محاولاً نقضه... ثم أورد على هذه الأدلة عامة معارضات توهنها، وتضعف من دلالتها، ثم قال آخر الأمر:

"واعلم أن غرضنا من هذا كله ليس القدح في الإجماع وإهداره بالكلية؛ إذ نحن نقول به في العبادات والمقدرات ونحوها، وإنما غرضنا بيان أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله ﷺ: "**لا ضرر ولا ضرار**" _ أقوى من الإجماع، وأن مستندها أقوى من مستنده، وقد ظهر ذلك مما قررنا في دليلها، ومن الاعتراض على أدلة الإجماع"[5]...

فهو يضعِّف الإجماع بإيراد الاعتراضات الكثيرة على أدلته؛ ليظهر قوة المصلحة التي أورد أدلتها... ومن ثم

---

(1) هذه زيادة يقتضيها السياق (م).

(2) راجع حديثنا عن المصلحة، وموقف الأئمة من اعتبارها أصلاً، في ص51-60.

(3) انظر ص245، 275 من ملحق هذه الرسالة.

(4) ارجع إلى تفصيل ذلك في ص261 وما بعدها من ملحق هذه الرسالة.

(5) انظر ص261 من ملحق هذه الرسالة.

لم يكن عنده بأس في أن يقضي على الإجماع[1] ما دام يتحدث عن أدلة الأحكام في المعاملات، أي حيث تنافسه أو تعارضه المصلحة؛ ثم يبني عليه نفسه الأحكام، ويعتبره أقوى دليل على الإطلاق في العبادات ونحوها؛ إذ المصلحة لن تضارَّ بهذا الاعتبار فيها!.

183- حقيقة أورد نفس اعتراضاته على الإجماع أو معظمها بعض الذين سبقوه من علماء الأصول، كابن حزم الأندلسي، وابن الفركاح الدمشقي، والآمدي[2]... لكن هؤلاء لم يفرِّقوا بين الإجماع في العبادات والإجماع في المعاملات، كما فعل هو؛ إذ اعتبره أقوى دليل في العبادات، واعترض عليه وعارض دلالته في المعاملات... ومن فرَّق منهم لم يجعل مجال الإجماع العبادات لأنها عبادات، بل لأن مبناه فيها هو النقليات، فهو إجماع على الحكم مبني على النقل عن رسول الله ﷺ، لا على ذات الحكم مجرّدًا... وقد كان المعقول – إذا لم يكن بد من التفرقة بين العبادات والمعاملات – أن يعكس الأمر، فيجعل مجال بناء الأحكام عليه هو المعاملات لا العبادات؛ لأن منشأ فكرته هو مبدأ الشورى، ومجال التشاور وإعمال الفكر واختيار الأصلح هو المعاملات، أو هذه معظم مجاله على الأقل.

أما العبادات فهي كما قال الطوفي نفسه: "حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمًّا وكيفًا، وزمانًا ومكانًا إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رُسم له... ولهذا لما تعبَّدت الفلاسفة بعقولهم، ورفضوا الشرائع ـ أسخطوا الله ﷻ، وضلوا وأضلوا"[3].. ومن ثم كان الإجماع فيها في حكم النقل عن الشارع...

184- وندع أدلة الإجماع، واعتراض الطوفي عليها، ومعارضته لها؛ لنسأل:

لماذا نفترض معارضة الإجماع للمصلحة؟.

وما الذي يحملنا على هذا الافتراض دون مسائل يتحقق فيها؟.

وعلى فرض تحقق المخالفة بين الإجماع والمصلحة في مسائل ـ فما الذي يحول بيننا وبين الإجماع على ما فيه المصلحة حيث تحققنا وجودها في غير المجمع عليه؟.

إن الطوفي يقدِّم فروضًا دون مثال واحد عليها، ثم يرتِّب على هذه الفروض مبدأ عامًّا هو تقديم المصلحة واعتبارها أقوى، مع أن الإجماع لم يقصر عن تحقيقها إلا في افتراضه هو، ومع أنه يمكن أن يكفلها ويحققها في كل بيئة وفي كل عصر؛ لأنه "اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور بعد وفاته على حكم شرعي"[4]، ولأن مبناه دائمًا هو القياس أو المصلحة[5].. فحيث تيسَّر هذا الاتفاق – وهو ميسور في الحقيقة –، ، وحيث كان مبناه رعاية المصلحة أو القياس – وهو كذلك دائمًا –، لم يسغ لنا أن نفترض معارضة الإجماع

([1]) هكذا عبَّر الطوفي، وهو يثير اعتراضًا على دعواه أن رعاية المصلحة تقوى على معارضة الإجماع، مع أنه قرر أن غرضه بيان قوة المصلحة، لا القدح في الإجماع وإهداره بالكلية... (وانظر ص242 من ملحق هذه الرسالة).

([2]) راجع: الإحكام لابن حزم (131/4، 132)، وشرح الورقات لابن الفركاح ورقة 116 وما بعدها، والإحكام للآمدي (312/1).

أقول: وهذا الأصل المكين ينكره ابن حزم في غير النقليات؛ لأنه ظاهري، ويكاد ينكره الطوفي في غير العبادات؛ لأن مذهبه هو أن النصوص -لا ظواهرها فقط- سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعًا... فهل رأيت أعجب من هذا الاتفاق بين هذين الطرفين، على إضعاف الأصل الذي يقرر جمهور الأصوليين أنه أقوى أصل على الإطلاق؟!

([3]) انظر ص278 من ملحق هذه الرسالة.

([4]) أصول التشريع الإسلامي ص51.

([5]) نفس المصدر ص63، وراجع اختلاف الفتوى باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال في إعلام الموقعين (27/3).

للمصلحة، وأن نرتب على هذا الافتراض تقديم رعايتها عليه.

185- ويسوق الطوفي لتعزيز طريقته في تقديم رعاية المصلحة على الإجماع دعوى عجيبة حقًّا، هي أن رعاية المصلحة محل وفاق؛ لأن منكري الإجماع قالوا بها!!. ووجه العجب في هذه الدعوى هو ترتيبها على قول منكري الإجماع برعاية المصالح، كأنهم هم فقط الذين ينتظر منهم الخلاف، فإذا وافقوا لم يقع خلاف قط... مع أن القضيتين ليستا متلازمتين بهذا الوضع في الواقع!.

وبطريقة أخرى: قد يُسلَّم للطوفي أن الشيعة والخوارج والنظّام من المعتزلة – وهم منكرو الإجماع – يقولون برعاية المصالح... وقد يُسلَّم له أيضًا أن المصلحة محل وفاق بين العلماء.. أما أن تكون هذه القضية الثانية نتيجة للأولى فقط – فأمر لا يُسلَّم له؛ إذ لا مانع من أن يقول منكرو الإجماع برعاية المصالح، ثم تظل – بعد قولهم بها – محل خلاف؛ لأن من العلماء من لا يقولون بها.

186- ومع ذلك فهل قال منكرو الإجماع بالمصلحة حقيقة؟..

أما الشيعة فقد أسلفنا أنهم لا يقولون بالمصلحة؛ لأنها رأي، والدين لا يقال بالرأي، وإنما يتلقى عن معصوم[1]... وإذًا فليس صحيحًا أنهم يقولون برعاية المصالح.

وأما الخوارج فقد رأينا كلام أحد علمائهم فيها[2]، وهم على أية حال يحكون في كتبهم مذاهب الأئمة الأربعة، ويختلفون في أمرها كما يختلف هؤلاء الأئمة – فيما شاع وتعورف عنهم لا في الحقيقة –، وإن كانوا أميل إلى قبولها، وبناء الأحكام عليها.

وأما النَّظّام فلسنا ندري من أين للطوفي أنه يقول برعاية المصالح، مع أن الجاحظ قد نقل عنه أنه يجوِّز أن تجمع الأمة كلها على الضلال من جهة الرأي والقياس، وأنه كما لم يؤمن بالإجماع لعدم إمكانه – لم يؤمن به لهذا الجواز[3]؛ إذ كان قليل الإيمان بالقياس والرأي.. وواضح أن رعاية المصلحة تعتمد – قبل كل شيء – على القياس والرأي، فكيف إذًا كان يقول بها؟.

187- وأخيرًا... بعد أن بيَّن الطوفي اهتمام الشارع بالمصلحة إجمالاً وتفصيلاً، وأورد على أدلة الإجماع ما استطاع من اعتراضات ومعارضات، وادَّعى تعارض النصوص، والاتفاق على المصلحة، والخلاف في اعتبار الإجماع دليلاً شرعيًّا... أخيرًا، وبعد هذا كله _ يثير أربعة اعتراضات على طريقته في اعتبار المصلحة؛ ليجيب عنها بما يعزز هذه الطريقة... فهل وفِّق إلى ما أراد؟..

188- أما الاعتراض الأول – وهو يقوم على ادعاء أن الطوفي قد عطَّل أدلة الشرع- فهو يجيب عنه بأنه لم يفعل شيئًا إلا تقديم الدليل الأقوى على سائر الأدلة، والدليل الأقوى عنده هو رعاية المصلحة[4]...

لكنا رأينا كيف انهارت الأسس التي بني عليها، فلم تعد رعاية المصلحة هي الدليل الأقوى ، فوجب ألا تُقَدَّم...

189- وأما الاعتراض الثاني – ومبناه أن ترك أدلة الشرع لغيرها معاندة له – فيجيب الطوفي عنه بأن المصلحة دليل شرعي راجح على ما سواه، مستند إلى قوله ﷺ: "**لا ضرر ولا ضرار**"، وأن غيرها من الأدلة مبهم يحتمل أن يكون طريقًا إلى المصلحة وألاَّ يكون...

وقد رأينا – على ضوء كلامه هو – مدى رعاية القرآن والسنة والإجماع للمصلحة، وكيف يدل نفس

---

(1) ارجع إلى ص77 من هذه الرسالة.
(2) انظر ص77، 78 من هذه الرسالة.
(3) انظر: الانتصار للخياط المعتزلي ص51.
(4) راجع ص269-270 من الملحق.

الحديث: "**لا ضرر ولا ضرار**" على عكس ما ذهب هو إليه، من احتمال أن أدلة الشرع قد تنافي المصلحة... فرعاية المصلحة إذًا ليست دليلاً راجحًا على أدلة الشرع، وترك هذه الأدلة لها معاندة له!.

190- وأما الاعتراض الثالث – وهو قائم على أن رعاية المصلحة تقضي على ما في الخلاف من سعة – فجوابه عنده أنه لا نص حتى يمتثل، وأن مصلحة الوفاق – على فرض وجود النص – واجبة التقديم؛ لأنها أرجح من مصلحة الخلاف[1]...

ولكن هل تُوَحِّد رعايةُ المصلحة الأحكامَ، وتُنهي الخلاف حقيقة؟ إن هذا غير ممكن؛ لأن المصلحة تختلف بحسب الأمكنة والأزمنة والأحوال، فبناء الأحكام عليها يستلزم تعدد الحكم في الحادثة الواحدة خضوعًا لقانونها... وإذًا فمصلحة الوفاق التي يحرص الطوفي على تحقيقها _ لا يكفلها بناء الأحكام على رعاية المصلحة[2]...

191- وأما الاعتراض الرابع – ومبناه أن طريقة الأئمة أولى من طريقته بالاتباع – فقد أجاب عنه بأن الصواب منحصر في طريقته بطريق الظن والاجتهاد، وهو كاف في العرفيات... وأن كون الأمة مخطئة قبله _ لازم على كل ذي طريقة لم يُسبق إليها... وأن السواد الأعظم المأمور باتباعه هو الدليل، لا سواد الناس...

وقد رأينا كيف اجتهد وظن فأخطأ، فلم يعد الصواب منحصرًا في طريقته، بل لم تعد صوابًا على الإطلاق... ومن ثم لم تكن الأمة مخطئة قبله، ولم تعد بنا حاجة إلى تحديد السواد الأعظم – الذي من شذ عنه شذ في النار – بأنه هو الحجة والدليل[3].

192- وهنا نعود إلى القضايا الثلاث التي بنى عليها الطوفي مذهبه، والتي أشرنا إليها في أول هذا الفصل؛ لنرى ماذا تم في كل منها؟ وإلى أين انتهى بها وبنا المطاف؟..

وأولى هذه القضايا – وهي أن المصلحة هي قطب مقصود الشارع، ومن ثم فهي أقوى أدلته وأخصها – يبدو شطرها الأول معقولاً متفقًا مع المنطق؛ فالذي لا يشك فيه عاقل أن رعاية المصلحة العامة هي غاية كل تشريع عادل: من أجلها توضع القوانين، ولحمايتها تشرع الحدود والعقوبات، وبسببها تباح كل المعاوضات المشروعة عادة، ولكن... أيعني هذا أنها أقوى الأدلة الشرعية وأخصُّها؟ وكيف يستقيم هذا مع أن من بين هذه الأدلة كلام الله ورسوله، والله ورسوله أعلم بمصالح الناس وطرق رعايتها؟..

193- أما القضية الثانية – وهي أنه ليس ضروريًّا أن تكون المصلحة حيث النص أو الإجماع، وأنهما قد يعارضانها، وفي هذه الحال يجب تقديمها عليهما – فقد وضح لنا مدى ما فيها من تناقض؛ إذ كيف يعارض النص المصلحة مع أنها قطب مقصود الشرع؟ وكيف يجمع علماء المسلمين على أمر ولا تكون المصلحة فيه، فضلاً عن معارضته للمصلحة؟ ومن الذي يرى المصلحة في غير ما يجمعون عليه، مع أنهم – هم لا غيرهم

---

[1] راجع ص271 من ملحق هذه الرسالة.

[2] لسنا مع الطوفي في أن اختلاف الأحكام في الفروع قد يصرف بعض من يريد الدخول في الإسلام؛ لأن اختلاف الأفهام – والمصالح أيضًا – أمر لا تستغني عنه البشرية، ولا تقوم بدونه... وإذًا فمصلحة الوفاق التي يدعي أن رعاية المصلحة تحققها ليست مصلحة حقيقية، ولا تكفلها رعاية المصلحة بقدر ما تكفلها النصوص.

[3] من الذي قال: إن السواد الاعظم يشمل العامة والجهلة وضعاف الرأي؟ وعلى أي أساس تسيغ اللغة العربية أن معنى السواد الأعظم هو الحجة والدليل؟ لسنا نعتقد صحة ما يزعمه الطوفي هنا= =من شمول كلمة السواد الأعظم للعامة، ومن تفسيرها بأنها هي الدليل؛ ولهذا أيضًا نرى أن طريقة الأئمة أجدر بالاتباع، بل هي وحدها الجديرة به..

- أصحاب الرأي؟.

194- وأما القضية الثالثة - وهي أن مجال رعاية المصلحة هو المعاملات لا العبادات - فنحن نقبل كلام الطوفي فيها، ونراه مصورًا للحقيقة، غير أنا نختلف معه في أن العبادات هي وحدها مجال العمل بالإجماع، وأن المعول عليه في المعاملات هو رعاية المصلحة، كان في المسألة نص أو إجماع أو لم يكن؛ ذلك أننا لا نرى رأيه في الإجماع والنص، وبخاصة أنه لم يقدِّم في كلامه على طوله مثالاً واحدًا لمسألة خالف فيها النص أو الإجماع المصلحة، ولم يشترط في المصلحة أن تكون ضرورية حتى تكون الضرورة مسوِّغًا لمخالفة النص أو الإجماع[1]، ولم يشترط في المصلحة ما اشترطه المالكية والحنابلة فيها؛ حتى تخرج الأهواء والأغراض من مدلولها..

وإلا فمن يخصِّص النص أو الإجماع بمصلحة لم [يضع][2] لها من القيود ما يقطع بكونها - على الأقل - من جنس المصالح التي يرعاها الشارع، ويضع الأحكام لتحقيقها؟.

195- والحق أن رعاية المصلحة أصل من الأصول المعترف بها في الشريعة الإسلامية، ما في هذا شك... وأن هذا الأصل يستقل ببناء الأحكام عليه...

فحيث وجدت مصلحة جزئية لم يكفلها بذاتها نص، ولم يجمع على حكم خاص بها، ولم يسبق لها نظير يمكن أن تقاس عليه _ وجب أن يوضع لها الحكم الذي يحققها.

وحيث وجدت مصلحة في مسألة نص الشارع أو أجمع المسلمون على حكم فيها - فالمفروض أن تكون المصلحة مكفولة التحقيق بهذا الحكم ولو ظنًّا، غير أن الضرورة قد تعارض هذه المصلحة بأخرى أقوى منها، فيجب حينئذ - وخضوعًا لهذه الضرورة فقط - أن يشرع حكم يكفل أقوى المصلحتين، ولو خالف النص والإجماع[3]...

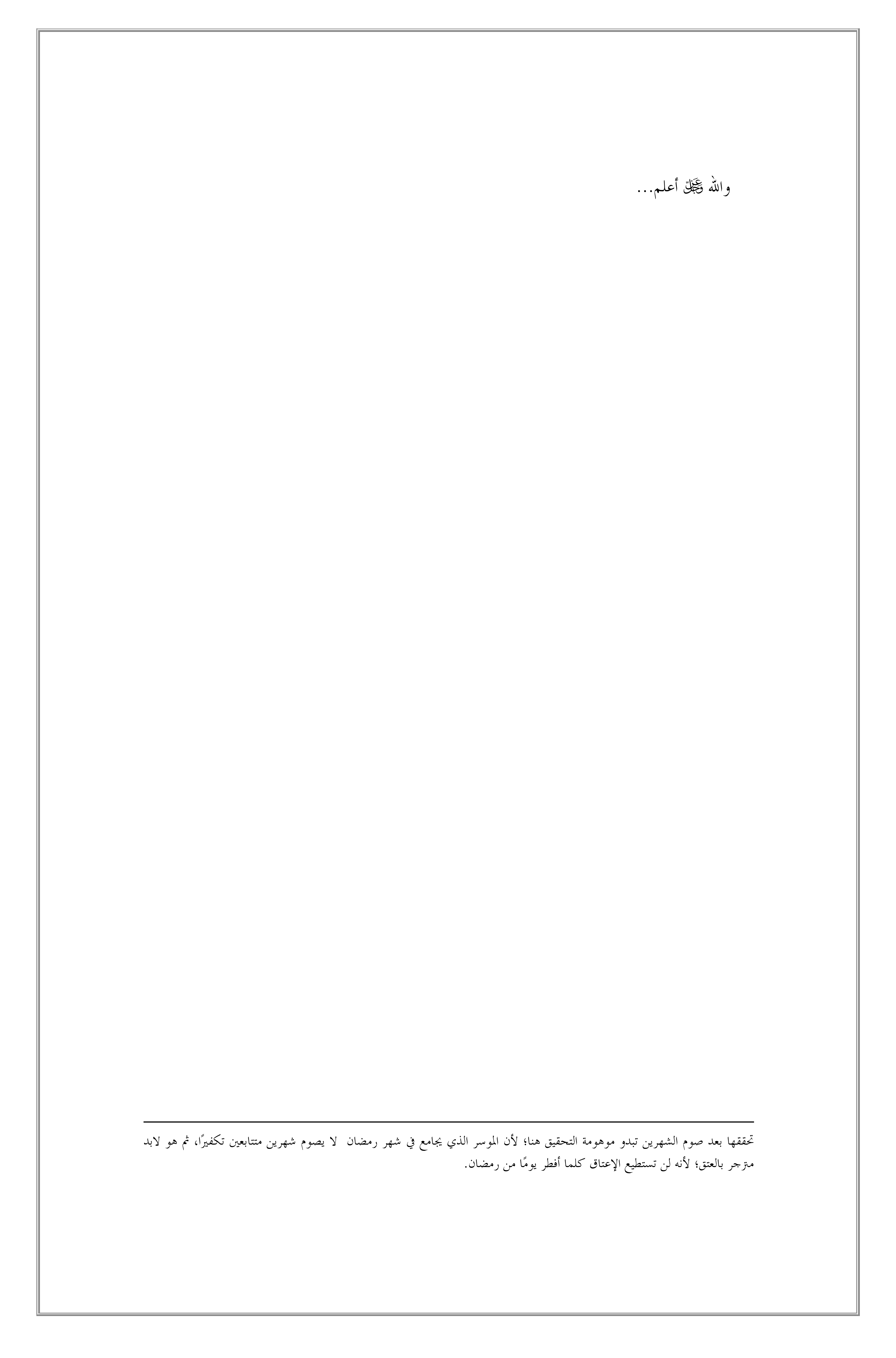
([1]) الذي يبدو لي أن الطوفي يرى أن مجال تقديم المصلحة على النص - أو معظمه على الأقل - هو المصالح الحاجية والتحسينية، أما الضرورية فهو يرى أن النص والإجماع والمصلحة متفقة فيها غالبًا؛ إذ يقول: "... كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وهي قتل القاتل والمرتد، وقطع السارق، وحد السارق، وحد القاذف والشارب، ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة". (انظر: ص275 من ملحق هذه الرسالة).. وكأن النصوص عنده لم تهتم بالمصالح الحاجية والتحسينية اهتمامها بالمصالح الضرورية...

([2]) في الأصل: يوضع.

([3]) يحسن بنا هنا أن نورد فتوى يحيى بن يحيى الليثي تلميذ مالك، لأحد ملوك المغرب، حينما أفطر بالوطء في نهار رمضان عامدًا، وأراد التكفير بعتق رقبة؛ فقد خالف يحيى نص الحديث القاضي بوجوب العتق أولاً وأوجب على الملك صوم شهرين. وإنما نورد هذه الفتوى لأن للطوفي رأيًا فيها نحب أن نناقشه:

قال الطوفي: أما تعيين الصوم في كفارة رمضان على الموسر _ فليس ببعيد إذا أدى إليها اجتهاد مجتهد، وليس ذلك من باب وضع الشرع بالرأي، بل هو من باب الاجتهاد بحسب المصلحة، أو من باب تخصيص العام المستفاد من ترك الاستفصال في حديث الأعرابي، وهو عام ضعيف، فيخص بهذا الاجتهاد المصلحي المناسب، وتخصيص العموم طريق مسلوك، وقد فرق الشرع بين الغني والفقير في غير موضع، فليكن هذا من تلك المواضع. نزهة الخاطر العاطر (417/1)، نقلاً عن شرح مختصر الروضة.

ونقول نحن: إذا كان هدف الاجتهاد المصلحي هو تحقيق المصلحة _ فأين المصلحة هنا؟ إننا نراها في العتق؛ حيث تحرر رقبة، ويكسب المجتمع عضوًا صالحًا يسهم في حمل نصيبه من التبعات، أما صيام الشهرين فأي مصلحة فيه إلا مصلحة الانزجار عن الإفطار؟ وهي على فرض



والله ﷻ أعلم...

تحققها بعد صوم الشهرين تبدو موهومة التحقيق هنا؛ لأن الموسر الذي يجامع في شهر رمضان لا يصوم شهرين متتابعين تكفيرًا، ثم هو لابد مترجر بالعتق؛ لأنه لن تستطيع الإعتاق كلما أفطر يومًا من رمضان.

الفصل الثالث

تتَبُّـع ونتـــائج

196- لا يكاد الدارس للطوفي يفرغ من قراءة ما كتب عنه، حتى يداخله الشك في أن للرجل رأيًا في رعاية المصلحة سجله في رسالة؛ ذلك أن الكتب التي ترجمت لحياة الطوفي، وتحدثت عن ثقافته وآثاره العلمية _ ليس من بينها كتاب واحد ذكر أن له في رعاية المصلحة رسالة، على كثرة ما نسب إليه من مصنفات...

وقد تكون هذه الظاهرة أحد الأسباب في ظاهرة أخرى، هي أن رأي الطوفي لم يظفر بما يستحق من مناقشة، بل هو لم يعرف أصلاً فيما يبدو؛ فإننا لا نجد من بين معاصري الرجل من عني بعرض هذا الرأي ومناقشته، مع ما فيه من غرابة، ومع أن هؤلاء المعاصرين كانوا ينحون في المصلحة غير منحاه، ويرون فيها غير الذي يرى، حتى الذين عُرفوا منهم بحرية الرأي والشجاعة في الحق، من أمثال الإمامين ابن تيمية، وابن القيم، وكلاهما حنبلي مثله...

197- على أن الطوفي نفسه لم ير في رعاية المصلحة هذا الرأي الغريب إلا في الفترة التي عاشها في قوص على ما يبدو، فهل كان هذا سببًا آخر في أن رأيه لم يُعرف؟..

لقد شرح مختصره لروضة الناظر في أثناء العام الذي أقامه في دمشق على ما رجَّحنا، وفي هذا الشرح عرض للمصلحة المرســلة، فتحدث فيها بشيء من الحرية، كما رأينا في العبارة التي نقلناها عن شـــرح "نزهة الخاطر"[1]، لكنه لم يبلغ من هذه الحرية ما بلغه حين لخَّص أخيرًا طريقته في رعاية المصلحة؛ ليفرق بينها وبين مذهب الإمام مالك في المصلحة المرسلة[2]... فإذا ذكرنا أن رأيه الأخير في تقديم رعاية المصالح على النص والإجماع إذا خالفاها _ لم يُذكر في رسالة خاصة، ولم يُشرح في كتاب من كتب الأصول، مع أن لصاحبه كتبًا معروفة في هذا العلم[3] _ أدركنا أنه كان طبيعيًّا ومعقولاً ألا يعرف هذا الرأي!. وإذا ذكرنا أنه قد سجله لأول مرة في قوص، وأنه لم يرحل إلى قوص إلا منفيًّا، بعد أن اضطهدته القاهرة وطاردته شيوخها _ عرفنا أن هذا الرأي لم يكن ليشيع في بيئة تنكرت لصاحبه، وأن العوامل قد تعاونت على إخفائه، حتى لقد حرص ابن رجب على ألا يشير إليه، في معرض اتهام صاحبه بالتشيع ، مع أنه – فيما بدا لنا – كان متحاملاً عليه[4]!..

198- وقد أشرت من قبل إلى الإمامين الحنبليين: ابن تيمية،

---

(1) ارجع إلى ص163-164 من هذه الرسالة؛ لتقف على رأيه في اعتبار المصلحة دليلاً شرعيًّا، على ضوء الضابط الذي وضعه لهذا، وهو مقدار المصلحة أو المفسدة في العمل، وارجع إلى ص183 أيضًا؛ للوقوف على رأيه في فتوى يحيى بن يحيى الليثي.

(2) ارجع إلى ص272 من ملحق هذه الرسالة، وإلى ص153 في الفصل الأول من هذا الباب...

(3) راجع ص110 في الفصل الثاني من الباب الأول في هذه الرسالة، فستجد أن للطوفي في الأصول: مختصر الروضة القدامية وشرحه، ومختصر الحاصل، ومختصر المحصول، ومعراج الوصول إلى علم الأصول، والذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة... كذلك للطوفي في قواعد الفقه كتب يمكن اعتبارها كتب أصول أيضًا هي: القواعد الصغرى، والقواعد الكبرى، والرياض النواضر في الأشباه والنظائر.

(4) أكاد أجزم بأن ابن رجب قد اطَّلع على شرح الطوفي للأربعين النووية، وقرأ شرحه للحديث الثاني والثلاثين خاصة – وهو النص الذي ألحقته بهذه الرسالة –، فقد نقل في ترجمته للطوفي كلامًا من هذا النص، هو الذي نسب فيه الطوفي إلى بعض الناس اتهام عمر ﷺ بأنه كان السبب في اختلاف الحديث. (راجع ص266 من ملحق هذه الرسالة، والذيل على طبقات الحنابلة (367/2، 368) [ط]).. ولعل إغفال ابن رجب لرأي الطوفي في المصلحة حرص منه على ألا يشيع هذا الرأي، على أن الذي يبدو لي مؤكدًا أنه لو كان رأي الطوفي في المصلحة يرجح أنه شيعي إمامي- كما رجح ذلك أستاذنا الجليل الشيخ محمد أبو زهرة – لما تردد ابن رجب في الاحتجاج به عليه، أما وهو لم يفعل، فإن رأي الرجل لا يعدو أن يكون اجتهادًا أخطأ فيه، دون أن يصدر فيه عن تشيع...

وابن القيم[1] ــ كانا من بين معاصري الطوفي، وأنه قد لقي أولهما في دمشق خلال العام الذي قضاه فيها، وقبل مجيء كل منهما إلى مصر، ومحنتهما فيها... وأحب الآن أن أشير إلى أن هذين الإمامين – على ما عُرفا به من حرية الرأي – يؤكدان في كتبهما الكثيرة أن النصوص لا تعارض المصالح، وإن كانت تدع بعض المصالح الجزئية دون حكم؛ ليكون لها في كل مكان وعصر ذلك الحكم الذي يلائمها...

بل نحن نجد ابن تيمية يرى وجه المصلحة في الأخبار الضعيفة أيضًا؛ إذ يروي أن رسول الله ﷺ قضى في رجل وقع على جارية امرأته بأنه إن كان استكرهها فهي حرة، وعليه لسيدتها مثلها، ثم يؤكد أن هذا القضاء موافق للمصلحة وللقواعد الفقهية.

وابن تيمية يعلِّل ضمان مثل هذه الجارية لسيدتها بأن ما صنعه الرجل بها اعتداءٌ فيه إتلاف لقيمتها، ومن أتلف شيئًا أو نقص من قيمته ــ وجب عليه مثله...

ويعلل امتلاك الرجل لها في حال المطاوعة بأنه لم يكن ثمت اعتداء عليها بغير إرادتها...

أما أنها تصير حرة إذا اعتدى عليها دون مطاوعة منها ــ فابن تيمية يعلله بأن ما أصابها كان السبب فيه هو الرق، فوجب أن تعوَّض عنه بإزالة الرق عنها، وقد حكم النبي ﷺ في مثل هذه الحالة بالحرية[2]..

199- وهكذا يبدو ابن تيمية وتلميذه ابن القيم حرَّين شجاعين، ولكن في دائرة معينة لا يريان داعيًا للخروج منها، وهي دائرة النصوص...

نعم، يرى كلاهما أن المصلحة تجب رعايتها، وبناء الأحكام عليها، ولو لم يرد بها نص خاص، ولم يجمع عليها بذاتها علماء المسلمين، ولم يسبق لها نظير يصدق حكمه عليها، لكن هذا لا يعني بأية حال معارضة النصوص أو الإجماع للمصلحة، أو هو – بعبارة أدق – لا يعني تقديم المصلحة على النص والإجماع إن فرض أنها عارضتهما. وقد رأينا أن هذه النقطة قوام مذهب الطوفي كله، فهما إذًا لا يوافقانه في الرأي. وما كانا ليدعا رأيه المخالف دون مناقشة لو أنهما عرفاه، فهو إذًا لم يبلغهما بوسيلة ما[3]...

200- كذلك يبدو أن رأي الطوفي لم يكن مثار نقاش قط بين معاصريه، لا لأنهم سمعوا به وأقروه، ولكن لأنه لم يبلغهم؛ فإنه لم ينقل لنا عن أحد منهم، سواء في مصر حيث ألَّف كتابه شرح الأربعين، أو في الحجاز بعد ذلك حيث حج وجاور، أو في بلد الخليل حيث توفي ودفن ــ أن للطوفي – في اعتبار المصلحة أصلاً شرعيًّا – رأيًا خالف به جمهور الأئمة والفقهاء، ولم ينقل بالتالي أن هذا الرأي كان مثار نقاش أو جدل بينه وبينهم، بل لم ينقل لنا قط أنه خالف العلماء إلا في موقعين لم يعين موضع الخلاف في كليهما، وأحد الموقفين هو خلافه في الرأي مع الحارثي، وهو الخلاف الذي كان سببًا مباشرًا في محنته بمصر، وثانيهما هو ما

---

(1) أما ابن تيمية فقد سبق التعريف به في ص87 من هذه الرسالة، وأما ابن القيم فهو شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي إمام المدرسة الجوزية وابن قيِّمها. ولد في سنة 691هـ، وتوفي سنة 751هـ، سمع الحديث، واشتغل بالعلم، وبرع في علوم متعددة، ولا سيما التفسير والحديث وأصول الدين وأصول الفقه، ولازم ابن تيمية من سنة 712 حتى عام 728، وهو العام الذي توفي فيه ابن تيمية. كان حسن القراءة والخلق، كثير التودد، لا يحسد أحدًا، ولا يؤذيه، ولا يعيبه. انظر: البداية والنهاية (234/14).

(2) ارجع إلى رسالته في القياس ص56، 57.

(3) يرى الشيخ محمد مصطفى شلبي صاحب "تعليل الأحكام" أن الطوفي وابن تيمية وابن القيم هم الأحرار الثلاثة في مذهب أحمد، وأنهم متفقون – أو يكادون – في موقفهم من المصلحة، أما نحن فنرى أن الشيخين يخالفان الطوفي كل المخالفة فيما ذهب إليه، وفي أدلته عليه. انظر رأي الشيخ شلبي في الشيوخ الثلاثة في رسالته ص377-379 .

حكاه ابن حجر عن الكمال جعفر، بل أكد أنه قرأه بخطه حيث يقول: "كان القاضي الحارثي يكرمه ويبجله، ونزله في دروس، ثم وقع بينهما كلام في الدرس، فقام عليه ابن القاضي، وفوَّضوا أمره إلى بعض النواب، فشهدوا عليه بالرفض، فضرب، ثم قدم قوص، فصنف تنصيفًا أنكرت عليه فيه ألفاظ فغيَّرها"[1].

ومعنى هذا أن الطوفي لم يبقِ على الألفاظ التي أنكرها الكمال جعفر عليه، بل غيَّرها، فهي إذًا ليست رأيه في رعاية المصلحة..

201- ولكن لماذا لا تكون هذه الألفاظ التي أنكرها الكمال جعفر على الطوفي هي ألفاظه في تعارض النصوص، وعدم حجية الإجماع في المعاملات، وفي تقديم رعاية المصلحة على النص؟..

ولماذا لا يكون الطوفي قد عدل عنها بعد أن دوَّنها في شرحه للحديث، ثم لم تسمح له الظروف بتعقب إحدى نسخ الكتاب قبل محوها منه؟.

إن بين أيدينا عدة مقدمات قد تنتهي بنا إلى هذه النتيجة، وإن بدت ظنية غير قاطعة في الدلالة عليها؛ فقد ألَّف شرحه للأربعين النووية -وهو الذي قرر فيه تقديم رعاية المصلحة- في قوص بعد أن نُفي إليها، أو بعد أن قدمها كما يقول الكمال جعفر[2]... وألَّف كتابًا في "دفع التعارض عما يوهم التناقض في الكتاب والسنة"[3]... ثم كان آخر كتبه على ما رجحنا هو "الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية"، وقد ألَّفه لغرضين يدور كلاهما حول إثبات أن القرآن قد استوعب أصول الدين، وأصول الفقه، وأنه هو - لا غيره - مصدر التشريع[4].. أفنستطيع أن نعتبر هذا عدولاً من الطوفي عن رأيه في رعاية المصلحة؟.

202- ومهما يكن السبب في أن مذهب الطوفي لم ينل نصيبًا من الشهرة حتى عهد قريب _ فقد كان الرجل نفسه معروفًا لعلماء الحنابلة وفقهائهم حتى أواخر القرن العاشر، بل لقد كان في نظر بعضهم إمامًا مجتهدًا ذا رأي؛ فإن الشيخ علاء الدين محمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني يشرح مختصره للروضة خلال القرن الثامن، ثم يتولى الشيخ أحمد بن إبراهيم ابن نصر الله الكناني العسقلاني - وهو سبط الشارح - نسخ الكتاب في القرن التاسع[5]..

وعلاء الدين المرداوي في كتابه "تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول" يذكره بين أصحاب أحمد الذين اعتد بآرائهم، ويذكر ضمن الكتب التي نقل منها وعنها مختصره لروضة الناظر، وشرحه لهذا المختصر[6].

وشهاب الدين الفتوحي في كتابه "شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير" ينقل عنه كلما عرض لمسألة من مسائل الأصول له فيها رأي[7]، ثم يذكره ضمن مصادره التي اعتمد عليها، كما فعل شيخه.

ولكن الناس يجهلون الطوفي بعد هذا سنين طويلة، بل تمضي هذه السنون متتابعة كثيرة حتى تكتمل قرونًا قبل أن يبعث هو ورأيه في المصلحة، بتلك الرسالة التي جرَّدها القاسمي من شرحه لحديث: "**لا ضرر ولا**

([1]) الدرر الكامنة لابن حجر (157/2).

([2]) تستطيع أن ترجع إلى ما كتبناه عن هذا الكتاب من كتب الطوفي، في ص123 وما بعدها من هذه الرسالة.

([3]) ارجع إلى الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب ص378 [ط]، وإلى ص100 من هذه الرسالة.

([4]) ارجع إلى ما كتبه في هذا المعنى ضمن مقدمة الكتاب، وقد نقلناه في ص127 من هذه الرسالة.

([5]) ارجع إلى ص113، 117 من هذه الرسالة، وإلى هذا الشرح مخطوطًا بمكتبة الأزهر تحت رقم 283 أصول الفقه.

([6]) انظر ورقة 78 من النسخة المخطوطة المحفوظة تحت رقم 302 أصول الفقه بدار الكتب المصرية، وارجع إلى ص120.

([7]) ارجع إلى صفحات 26، 311، 388، 405، 412 على سبيل المثال فقط؛ فستجده يذكر الطوفي ضمن أصحاب الآراء في أصول المذهب... ثم اقرأ رأي المؤلف في اعتبار المصلحة المرسلة أصلاً عند الحنابلة في ص388، فستجد أنه لا يذكر للطوفي رأيًا خاصًّا فيها.

ضرار"؛ فقد قدَّم بين يديها ترجمة للطوفي أمينة وافية على إيجازها، ثم علَّق على الرسالة، ولم يستنكر شيئًا من آرائه فيها[1]... وهذه الرسالة هي التي نقلها بتعليقاتها السيد رشيد رضا في المنار[2]، بعد أن قدَّم لها بكلمة ذكر فيها أن الأحكام السياسية والقضائية والإدارية – وهي التي يعبِّر عنها العلماء بالمعاملات – مدارها في الشريعة الإسلامية على قاعدة درء المفاسد وحفظ المصالح أو جلبها، وأن الطوفي قد تكلم عن المصلحة في رسالته بما لم يره لغيره من الفقهاء، وأنه إنما ينشر هذه الرسالة؛ لتكون تبصرة لأولي الأبصار.

203- ولم يجهل الفقهاء وعلماء الأصول نجم الدين الطوفي بعد ذلك، وإن باعد بينهم وبين حقيقته أحيانًا تضارب الآراء حوله، فهل كان الرجل حنبليًّا حرًّا يخالف إمامه وجمهور علماء المذهب في المصلحة، فيقدِّمها على النص والإجماع؟ أم هو كان شيعيًّا إماميًّا لا يرى بأسًا في أن تقدَّم المصلحة على النص؛ لأن النص ما زال عنده قابلاً للنسخ بقول الإمام المعصوم؟..

وهذا الرأي الذي رآه في المصلحة، ودعا إليه في إيمان به: هل يتفق وأصول الفقه الإسلامي بصفة عامة؟ وإلى أي مدى يمكن الاعتداد به، وتفريع الأحكام بناء عليه؟..

204- إن الشيخ الجليل محمد زاهد الكوثري يعرض للطوفي ورأيه في مقال له عن "شرع الله في نظر المسلمين"، فيقول:

"ومن جملة أساليبهم الزائفة – يقصد المرجفين – في محاولة تغيير الشرع بمقتضى أهوائهم قول بعضهم: "إن مبنى التشريع في المعاملات ونحوها المصلحة، فإذا خالف النص المصلحة يترك النص، ويؤخذ بالمصلحة" فيالخيبة من ينطق بمثل هذه الكلمة، ويجعلها أصلاً يبني عليه شرعه الجديد، وما هذا إلا محاولة نقض الشرع الإلهي؛ لتحليل ما حرمه الشرع باسم المصلحة، فسل هذا الفاجر ما هي المصلحة التي تريد بناء شرعك عليها؟ إن كانت المصلحة الشرعية، فليس لمعرفتها طريق غير الوحي حتى عند المعتزلة الذين يقال عنهم: إنهم يحكّمون العقل... وإن كنت تريد المصلحة الدنيوية على اختلاف تقدير المقدرين، فلا اعتبار لها في نظر المسلم عند مخالفتها للنص الشرعي؛ إذ العقل كثيرًا ما يظن المفسدة مصلحة بخلاف الشرع. وأما المصلحة المرسلة وسائر المصالح المذكورة في كتب الأصول وكتب القواعد ففيما لا نص فيه باتفاق بين علماء المسلمين، فلا يتصور الأخذ بها عند مخالفتها لحجج الشرع.

"وأول من فتح هذا الشر – شر إلغاء النص باعتباره مخالفًا للمصلحة – هو النجم الطوفي الحنبلي؛ فإنه قال في شرح حديث: "**لا ضرر ولا ضرار**": إن رعاية المصلحة مقدَّمة على النص والإجماع عند التعارض.

"وهذه كلمة لم ينطق بها أحد من المسلمين قبله، ولم يتابعه بعده إلا من هو أسقط منه، والقول بأن إجراء ذلك في المعاملات دون العبادات باعتبار أن العبادات حق للشارع، والمعاملات إنما وُضعت أحكامها لمصالح العباد، فكانت هي المعتبرة ـــ فرق بدون فارق؛ لأن لله أن يأمر بما شاء فيما شاء، من غير فارق بين أن يكون أمره في العبادات أو المعاملات، وهو الذي أباح أنواعًا من البيوع وحرَّم أنواعًا منها، وكذا السلم والصرف والإجارة، وغيرها من أبواب الفقه. فإذا راج هذا المنكر من هذا المضل تسري خديعته في الأبواب كلها،

---

(1) ارجع إلى رسائل في أصول الفقه ص39-69، وهي محفوظة بدار الكتب تحت رقم 612، وهناك نسخة أخرى رقم 613.

(2) انظر: الجزء العاشر من المجلد التاسع ، وهو الجزء الذي صدر في شوال سنة 1324هـ (أكتوبر 1906)؛ فستجد هذه الرسالة منشورة هناك، ومعها تعليقات الشيخ القاسمي عليها (ص745 - 770).

ويكون شرع الله أثرًا بعد عين!.. ولكن.. أبى الله إلا أن يتم نوره.

"ومن الذي ينطق لسانه بأن المصلحة قد تعارض حجج الله من الكتاب والسنة والإجماع؟ إن القول بذلك قول بأن الله لا يعلم مصالح عباده، فكأنهم أدرى بها حتى يتصور أن تعارض مصالحهم الأحكام التي دلت عليها أوامر الله المبلَّغة على لسان رسوله، سبحانك هذا إلحاد مكشوف، ومن أعار سمعًا لمثل هذا التقول، فلا يكون له نصيب من العلم، ولا من الدين.

"وليست تلك الكلمة غلطة فقط من عالم حسن النية تحتمل التأويل، بل فتنة فتح بابها قاصد شر، ومثير فتن".

ثم ينقل الكوثري رحمه الله عن ابن رجب وابن مكتوم ما يدعِّم به رأيه في الطوفي، ويقول: "أفمثل هذا الزائغ يتخذ قدوة في مثل هذا التأصيل الذي يرمي إلى استئصال الشرع؟ ولا يغترن القارئ الكريم بتلقيب بعض المهملين إياه بالإمام النجم الطوفي؛ فإننا في زمن نرى من لا يصلح أن يكون إمامًا في مسجد حارته يلقب بالإمام الحجة!. وإلى الله عاقبة الأمر كله!"[1] ا هـــ.

205- وصاحب رسالة "تعليل الأحكام" يتحدث عن الطوفي ورأيه في مواضع من رسالته، فيبدو مقتنعًا برأي الرجل في المصلحة، وإن لم يبد أنه اقتنع بأدلته على هذا الرأي...

إنه في الموضع الأول يقول: "... وهناك مذهب رابع خلاصته أن المصالح يعمل بها مطلقًا، مرسلة أو غير مرسلة، ويعنى بها التي عارضت نصًّا أو إجماعًا متى كانت راجحة، لكن في صنف من الأحكام [هي] المعاملات وما شابهها ، أما العبادات والمقدرات، فلا وزن للمصلحة فيها... وهو رأي نجم الدين الطوفي الحنبلي، وجماعة من العلماء لم يصرِّحوا به قولاً، ولكن فتواهم تؤيد ذلك"[2].

وفي الموضع الثاني يقرر أنه لم ير عالمًا أعلن هذا الرأي في صراحة غير الطوفي، ويذكر تاريخ وفاته، وأنه ألَّف في رأيه رسالة، لكنه يصفه بأنه ركب متن الغلو في بعض المواقف، وأن هذا ألجأه إلى الاستدلال أحيانًا بما لا يسلم له، أو بما لا يفيد، ويضرب لهذا مثلاً بادعائه الاتفاق على المصلحة؛ لأن منكري الإجماع قالوا بها، وبادعائه تعارض النصوص واختلافها... ثم يحمل على بعض من عرضوا للرد على الطوفي من المعاصرين فاتهموه بالإلحاد دون ذكر للأسباب... وهو يرى أن هذا ليس طريقًا صحيحًا لمناقشة الآراء، والحكم عليها بالصحة والفساد[3].

وفي الموضع الثالث يقول: "وأما نجم الدين الطوفي فقد فتح باب المصالح على مصراعيه في أبواب المعاملات، وقدَّمها على كل دليل حتى النص والإجماع، وتلك رسالته شاهدة بذلك، تكلم فيها عن المصلحة بما لم يسبقه به أحد ممن تكلموا في هذا الباب، وإن تغالى في بعض مواقفه"[4]. ثم يصفه بأنه أحد الأعلام الثلاثة الأحرار في مذهب الحنابلة، وهو يقصد بالآخرين:

([1]) مقالات الكوثري ص94-96، 257-261. وقد طبع هذا الكتاب عام 1372هـــ بعد وفاة مؤلفه؛ وجمعت مادته من المجلات العلمية المختلفة، وبسبب هذا وذاك، بدأت به الحديث عن آراء المعاصرين في الطوفي ورأيه.

([2]) تعليل الأحكام ص292، 293، وقد قدَّمها كاتبها للمناقشة عام 1362هـــ (1943م) ثم طبعت عام 1366هـــ (1947).

([3]) انظر: ص295 من نفس المصدر، ونعتقد أنه يقصد بهذه الجملة الشيخ الجليل محمد زاهد الكوثري، وقد أسلفنا أنه يتهم الطوفي بالإلحاد الأقرع!..

([4]) ص378 من نفس المصدر.

ابن تيمية، وابن القيم، ويثني عليه بعد ذلك بأنه لم يدخل ربقة التقليد في عنقه، فنضج عقله، وسمت أفكاره، ووقف على الشيء الكثير من أسرار الشريعة، وبأن غيره لو كان قد سلك هذا المسلك لصار الناس إخوانًا في الله، غير متجافين ولا متنابزين بالألقاب، ولكان للشريعة وضع آخر غير ما هي عليه الآن[1].

206- وأستاذنا الجليل الشيخ محمد أبو زهرة يعرض رأي الطوفي، ويناقشه في كتابيه "مالك" و "ابن حنبل"، ثم هو يجزم أو يكاد يجزم في ثانيهما بأن الطوفي كان شيعيًّا إماميًّا؛ لأن الشيعة الإمامية هم الذين يرون أن النص ما زال قابلاً للنسخ، ثم إن ابن رجب قد قرر أنه كان شيعيًّا[2]... ولكن كيف ناقش رأيه؟..

207- إنه يبيِّن أولاً موضع النــزاع بين الطوفي وغيره من الفقهاء، فيقرر أنه "التعارض بين المصلحة المحققة والنص القاطع في سنده ودلالته، فالطوفي فرض وقوع هذا التعارض، ومن ثم قدم المصلحة على النص.. والمالكيون ومن سلك مسلكهم من الحنابلة غير الطوفي قرروا أن المصلحة ثابتة حيث وُجد النص، فلا يمكن أن تكون هناك مصلحة مؤكدة أو غالبة والنص القاطع يعارضها، أما النص الظني سندًا أو دلالة، فهو كذلك عند ابن حنبل، ويمكن تخصيصه بالمصلحة عند مالك؛ لأن المصلحة عنده أصل مقطوع به إن ثبتت بطريق قطعي، والقطعي يقدم على الظني... وأما خبر الآحاد فإن معارضة المصلحة الراجحة المؤكدة له تعتبر مخالفة لمجموع الشواهد الشرعية المثبتة لطلب المصالح ودفع المضار، ومن[3] تكون تضعيفًا لنسبته عن طريق الشذوذ في متنه[4]...

208- وهو ثانيًا يستعرض أدلة الطوفي على دعواه الخطيرة، فيرى أنها أقوى دلالة على نقيض ما ذهب إليه؛ إذ النصوص لو عارضت المصالح ما ساغ أن توصف بأنها موعظة وهداية ورحمة وشفاء، مع أن الآيتين اللتين ساقهما تؤكدان وصف النصوص بكل هذا... ولو كان في النصوص ضرر ما ساغ أن يقول الرسول: "**لا ضرر ولا ضرار**"، "ففرض التعاند بين النصوص والمصالح فرض باطل إذًا، وما يبنى عليه من تقديم المصالح على النصوص القطعية في دلالتها وسندها باطل أيضًا"[5].

209- وهو ثالثًا يناقش ما زعمه الطوفي من وضوح طريق المصالح، وإبهام طريق النصوص، ومن أن هذا يترتب عليه تقديم رعاية المصلحة؛ لأنه لا يصح أن نترك المصالح لأمر مبهم يحتمل أن يكون طريقًا إلى المصلحة وألا يكون _ يناقش هذا الزعم؛ ليثبت من الواقع تضارب الآراء حول المصلحة، وانحدار المذاهب من فلسفة الخاصة إلى متناحر العامة، فهذا فوضوي وذاك اشتراكي، وذلك يناصر رأس المال في قوة، وهذا يناصره باعتدال، وأولئك يدعون إلى أن تكون المناجم ملكًا للدولة لتكون منفعتها للكافة، وهؤلاء يدعون إلى أن تكون الأراضي على الشيوع لكل آحاد الأمة، وهؤلاء يمنعون الوراثة، وآخرون يجيزونها بقدر محدود، و﴿**كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ**﴾ [المؤمنون:53]، وينتهي من هذه المناقشة إلى أن هاتين المقدمتين لا يقرهما أحد.

أما الأولى فلأن من الأمور ما لا يعرف وجه المصلحة فيه على وجه اليقين.

وأما الثانية فلأنه لا يمكن أن توجد مصلحة مستيقن بها، ويعارضها نص قطعي في سنده ودلالته[6].

---

(1) انظر نفس المصدر ص379.

(2) اقرأ ما كتبه أستاذنا عن هذا الاتهام في كتابه "ابن حنبل" ص 312-313، وقد طبع عام 1366هـ (1947م)، وطبع كتابه "مالك" عام 1364هـ (1946م)، وفي كليهما عرض للطوفي ومذهبه بالمناقشة.

(3) كذا بالأصل، ولعلها: [وقد] أو [ومن ثم] (م).

(4) ارجع في هذا إلى "ابن حنبل" ص307، 308.

(5) نفس المصدر ص308.

(6) ارجع إلى نفس المصدر ص308-310.

210- وهنا يلاحظ أن الطوفي لم يقدِّم على دعواه مثلاً واحدًا؛ لأنه لم يجده بعد طول الاستقراء والتتبع، ثم يعقد موازنة بينه وبين فقيهين جمعهما به العصر، ولكن فرَّق بينهم النظر، وهما ابن تيمية وابن القيم؛ فقد قرر كلاهما أن النصوص لا يمكن أن تخالف المصالح... ثم يخرج من هذه الموازنة بأن مسلك الطوفي في المصلحة بعيد عن مسلك كل المخرجين والمجتهدين والمرجحين في المذهب الحنبلي، "فهو رأي شاذ بين علماء الجماعة الإسلامية عمومًا، وعلماء المذهب الحنبلي خصوصًا"[1]... ومن ثم يوازن بينه وبين الشيعة الإمامية، ثم يحكم بأنه منهم، وينقل عن ابن رجب ما يعزز هذا الحكم[2]...

211- ويعرض أستاذنا الكبير الشيخ عبد الوهاب خلاف للطوفي ومذهبه في المصلحة، وأدلته عليه، فيعرّف بالرجل في إيجاز، محددًا تاريخ ولادته بأنه سنة 673[3]، ويذكر أن من بين مؤلفاته رسالة في رعاية المصالح جعل محورها شرح حديث: "**لا ضرر ولا ضرار**"، ويقدِّم خلاصة لمذهبه في المصلحة، ثم يسوق بعض عباراته التي تمثل بوضوح وجهة نظره، ويذكر أن خلاصة أدلته على ما ذهب إليه ثلاثة، هي:

الأول: ما ورد عن الشارع من نصوصه وتعليلات أحكامه الدالة على أنه ما قصد من تشريعه الأحكام إلا تحقيق مصالح الناس، فإذا سكت عن حكم واقعة، فقد أحالهم على عقولهم لاستنباط حكم فيها يحقق مصالحهم...

والثاني: ما ورد في السنة الصحيحة من قوله ﷺ: "**لا ضرر ولا ضرار**"؛ فهو نفي عام قاطع في نفي كل ضرر؛ لأن النكرة في سياق النفي تعم... ومن ثم يقع التعارض - حين يقع - بين نصين لا بين نص ومصلحة... وكأن الشارع لما شرع أحكامه في المعاملات والسياسة الدنيوية ــ قيد تنفيذها بما إذا لم يستلزم ضررًا ، ودل على هذا التقييد بقوله: "**لا ضرر ولا ضرار**".

والثالث: أن المصلحة هي الدليل الراجح؛ لأنها هي المقصودة من أحكام سياسة المكلفين، أما الأدلة الأخرى فوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل... ولهذا نسخت بعض الأحكام الشرعية بأخرى لتبدل المصالح[4]...

212- وإذ يوازن بعد هذا بين المذاهب في الاستصلاح ــ يقرر أن الطوفي الذي يحتج بالمصلحة المرسلة إطلاقًا فيما لا نص فيه، وفيما فيه نص ــ قد فتح بابًا للقضاء على النصوص، وجعل حكم النص أو الإجماع عرضة للنسخ بالرأي؛ لأن اعتبار المصلحة ما هو إلا مجرد رأي وتقدير، وربما قدر العقل مصلحة وبالروية والبحث قدرها مفسدة، فتعريض النصوص لنسخ أحكامها بالآراء وتقدير العقول ــ خطر على الشرائع الإلهية، وعلى كل القوانين، ثم هو قد سلّم بأن العبادات والمقدرات لا مجال للاستصلاح فيها، وسلّم بأن الأحكام الكلية التي شرعت لحفظ الضروريات والحاجيات لا مجال فيها أيضًا للاستصلاح؛ لأنها متفقة دائمًا والمصلحة، ولم يورد أي مثال لجزئية ورد نص بحكمها وعارض هذا الحكم المصلحة؛ ليتبين مقدار المصلحة في رأيه، وعلى

---

(1) راجع نفس المصدر ص310، 311.

(2) راجع المصدر السابق ص 311-313.

(3) حدد الزركلي في الأعلام هذا العام بذاته تاريخًا لميلاد الطوفي، وقد رأينا أن ابن حجر يحدد لتاريخ ميلاده عام 657، وهو ما نرجحه لسبب ذكرناه في ص82-83 من هذه الرسالة.

(4) راجع في هذا الذي ذكره أستاذنا عن الطوفي وأدلته على مذهبه كتابه "الاجتهاد بالرأي" ص89-91، وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة في عام 1369هـ (1950م).

أي ضوء يقدرها"[1]...

213- أما أستاذنا الجليل الشيخ علي حسب الله، فيعرض لرأي الطوفي ويحكم بأن فيه مغالاة، وفيه افتراض لما يبعد وقوعه، من تعارض المصلحة المحققة مع النص المقطوع به.. ثم هو يرى عند معارضة المصلحة للنص ترجيح المصلحة المقطوع بها على النص إن كانت ضرورية، وترجيح النص عليها إن كان تحسينية.. أما الحاجية، فإلحاقها بالضرورية عنده أرجح من إلحاقها بالتحسينية[2]...

214- ويرى أستاذنا الفاضل الدكتور محمد يوسف موسى أن رأي الطوفي في المصلحة إنما هو اجتهاد منه أخطأ فيه؛ إذ المصلحة دليل شرعي حقيقة، ولكن في دائرة النصوص فقط.. ولهذا لا ينبغي بحال أن تقدَّم مصلحة على نص عارضها؛ لأن هذا نوع من نسخ النص بالمصلحة، وقد مضى زمن النسخ[3]...

215- وأخيرًا... فإن رأي الطوفي كان مثار مناقشة بين بعض كتّاب العصر من المعنيين بالشئون الإسلامية، على إثر ما نشرته مجلة رسالة الإسلام لكاتب كبير تحت عنوان "نظام الإسلام السياسي"؛ فقد دعا كاتب هذا المقال المجالس التشريعية والنيابية في العالم الإسلامي إلى أن تنسخ ما تشاء من آيات القرآن وأحكامه، بدعوى أن النسخ في القرآن لم ينته حكمه بوفاة الرسول ﷺ، بل إن آية: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ [الشورى:38]، نقلت حق التشريع من الله إلى الأمة، فالله ﷻ كان هو "المشرع ابتداء، ثم غدا التشريع إلى الأمة انتهاء"[4]... وقد رد عليه الأساتذة محب الدين الخطيب، والدكتور محمد يوسف موسى، والشيخ عبد اللطيف السبكي، والشيخ محمود النواوي، بمقالات نشروها في مجلتي الأزهر ورسالة الإسلام[5]، وعقد أحدهم – وهو الدكتور محمد يوسف موسى – موازنة سريعة في رده بين هذه الدعوى ورأي الطوفي، فكان هذا سببًا في أن يعرّف الأستاذ محب الدين الخطيب – في مقاله – بالطوفي ومذهبه، غير أنه لم ينصفه بما كتب عنه؛ فإن خطأه في الاجتهاد لا يعني أنه كان متلاعبًا بالمذاهب والعقائد، واتهامه بالتشيع لا يعني أنه كان شيعيًّا حقيقة كما رأينا... على أن مذهبه – وهو يدور حول تقديم المصلحة على النص – بعيد حتى في نظر الكاتب نفسه عن مذهب الداعية إلى نسخ القرآن[6]، ففيم التحامل عليه، وادعاء أنه تلاعب بالعقائد، مع أن مصنفاته التي أتيح لنا لنا الاطلاع عليها تتحدث بأنه كان عالمًا فاضلاً، حر الرأي، واسع المعرفة[7]؟!

216- وبعد...

فكيف تطورت النظرة إلى المصلحة منذ عهد الطوفي إلى اليوم؟

وماذا كان موقف الفقهاء منها بوصفها أصلاً تشريعيًّا؟..

لقد عني بها الشاطبي في "الموافقات" ، فبيَّن "أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل

---

(1) المصدر نفسه ص93.

(2) راجع كتابه "أصول التشريع الإسلامي" ص 86 و88، وقد طبع عام 1371هـ (1952م).

(3) ارجع في رأيه هذا إلى كتابه "الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي" ص132-135، وإلى كتابه "البيوع: منهج وتطبيقه" ص 18-20.. والكتابان كلاهما طبعا عام 1372هـ (1953م).

(4) العدد الرابع من المجلد الرابع ص292، 293 (السنة الرابعة)، ومجلة رسالة الإسلام تصدرها دار التقريب بين المذاهب بالزمالك في القاهرة.

(5) انظر: السنة الرابعة من رسالة الإسلام، والمجلد 25 من مجلة الأزهر.

(6) انظر: مجلة الأزهر (696/6) [م25]، وقد صدر في جمادى الآخرة سنة 1372هـ - 15 فبراير سنة 1954م.

(7) راجع الفصل الثاني من الباب الأول في هذه الرسالة ص107 وما بعدها.

معًا"[1]..

وفسَّر ما يريده بها فقال: "وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق؛ حتى يكون منعمًا على الإطلاق"[2].

ولكن الشاطبي يعقب تفسيره هذا للمصلحة بقوله: "وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق قلّت أو كثرت، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها، كالأكل والشرب، واللبس والسكن، والركوب والنكاح، وغير ذلك؛ فإن هذه الأمور لا تُنال إلا بكد وتعب، كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود؛ إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات شيء كثير"[3]...

وهو يبين بعد هذا "أن المصالح المجتلبة شرعًا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية"[4]، ثم يستدل لذلك بأن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم؛ حتى يكونوا عبادًا لله... وبأن المنافع مشوبة بمضار، والمضار محفوفة ببعض المنافع عادة، وبأن الشأن في المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية، وبأن الأغراض في الشيء الواحد تختلف، مما يمتنع معه أن تكون هي مناط الأحكام[5]...

217- كذلك بيَّن الشاطبي أن كون الشارع قاصدًا للمحافظة على القواعد الثلاث – الضرورية والحاجية والتحسينية – أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها... وأن مستنده لهذا قطعي حتمًا، غير أنه إنما يثبت من استقراء الشريعة: أدلتها ومقاصدها – استقراء معنويًّا لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، بحيث يخلص من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه، كما تجتمع العامة على جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه[6].

218- واهتم الشاطبي في "الاعتصام" ببيان الفرق بين المصالح المرسلة من جهة، وبين البدع والاستحسان من جهة أخرى؛ "لأن كثيرًا من الناس عدُّوا أكثر المصالح المرسلة بدعًا، ونسبوها إلى الصحابة والتابعين، وجعلوها حجة فيما ذهبوا إليه من اختراع العبادات"[7]، ومن ثم فسّر المراد بالمصلحة بأنه: "ما فهم رعايته في حق الخلق، من جلب المصالح ودرء المفاسد، على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال"[8]، وفسَّر الاستدلال المرسل بأنه: "أن يوجد لما سكت عنه الشارع من المناسب جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين"[9]، ثم بسطه بعشرة أمثلة ليبين وجهه[10]، وخلص منها إلى أنه لابد في الأوصاف المناسبة من اعتبار ثلاثة ثلاثة أمور هي: أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله.. وأن تكون جارية على

([1]) الموافقات (2/2). وقد توفي الشاطبي سنة 790هـ.
([2]) نفس المصدر (16/2).
([3]) نفس المصدر.
([4]) المصدر نفسه (25/2).
([5]) راجع المصدر نفسه (25/2-27).
([6]) راجع هذا بتفصيل في المصدر نفسه (32/2-34).
([7]) الاعتصام (281/2).
([8]) نفس المصدر (284/2).
([9]) نفس المصدر (287/2).
([10]) راجع هذه الأمثلة مبسوطة في المصدر نفسه (287/2-306).

المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول... وأن تكون راجعة إلى حفظ أمر ضروري أو حاجي، لا تحسيني[1]...

ومن هذه الشروط خلص الشاطبي إلى الفرق بين المصالح المرسلة والبدع، فالمصالح تلائم مقاصد الشرع قطعًا، أما البدع فتناقضها في عامة أمرها... والمصالح مبنية على مناسبات معقولة المعنى، أما البدع فتعبديات لا يعقل معناها عادة...

والمصالح ترجع إلى حفظ ضروري أو حاجي بالتخفيف ورفع الحرج، أما البدع فزيادة في التكليف مضادة للتخفيف...

وهكذا يتحصل أنه "لا تعلق للمبتدع بباب المصالح المرسلة إلا القسم الملغَى باتفاق الفقهاء، وحسبك به متعلقًا"[2]...

219- وإذ يفرق الشاطبي بعد هذا بين الاستحسان والبدع ــ يعرض للفرق بينه وبين المصالح المرسلة، فيقرر أنه استثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسلة، ثم يمثِّل لهذا بتضمين الأُجَراء قائلاً إنهم "مؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الأصلية، فصار تضمينهم في حيز المستثنى من ذلك الدليل، فدخل تحت معنى الاستحسان بذلك النظر"[3]...

وهذه التفرقة مبنية على أن الاستحسان هو "استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي"؛ فهكذا عرّفه في الموافقات[4]، وهكذا عرّفه غير ابن العربي من علماء مذهب مالك، كما نقل هو نفسه في الاعتصام[5]...

220- وتمضي الأعوام بعد الشاطبي، فلا نرى في المصلحة كلامًا ذا وزن، حتى يخرج علينا شيخ جامع الزيتونة السيد محمد الطاهر بن عاشور، منذ سبع سنوات بكتاب في "مقاصد الشريعة الإسلامية" يقول في مقدمته: "وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع، في قوانين المعاملات والآداب، التي أرى أنها جديرة بأن تخص باسم الشريعة، والتي هي مظهر ما راعاه الشارع من تعاريف المصالح والمفاسد وتراجيحها، مما هو مظهر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية؛ لحفظ نظام العالم، وإصلاح المجتمع"[6].

وهو يخصِّص القسم الأول منه لإثبات أن للشريعة مقاصد من التشريع، وأن الفقيه محتاج إلى التعرف على هذه المقاصد، وأن أعظم طريق لذلك هو الاستقراء: استقراء الأحكام المعروفة عللها[7]، واستقراء الأدلة على

([1]) راجع في هذه الشروط المصدر نفسه (2/307-313).
([2]) راجع هذا في المصدر نفسه (2/314-316).
([3]) نفس المصدر (2/324).
([4]) (4/116).
([5]) الاعتصام (2/321). ولا يبعد عن هذا ما ذكره ابن العربي في تعريف الاستحسان؛ فقد عرَّفه بأنه: "إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص؛ لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته". الاعتصام (2/320). ولكنه عرّفه في موضع آخر بأنه: العمل بأقوى الدليلين، قال: "فالعموم إذا استمر، والقياس إذا اطرد ــ فإن مالكًا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى .. ويستحسن أبو حنيفة أن يخصص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس". الاعتصام (2/319).
([6]) مقاصد الشريعة الإسلامية ص7-8. وقد طبع هذا الكتاب في تونس عام 1366هــ لأول مرة.
([7]) يرى المؤلف أن استقراء هذه الأحكام يؤول إلى استقراء عللها، فيحصل العلم بمقاصد الشريعة بسهولة؛ لأننا إذا استقرأنا عللاً كثيرة متماثلة، في كونها ضابطًا لحكمة متحدة ــ أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة، نجزم بأنها مقصد شرعي.. وهو يمثِّل لهذا بالنهي عن المزابنة؛ فقد سئل الرسول ﷺ عن بيع التمر بالرطب، فسأل: "**أينقص الرطب إذا جف؟**" ولما قيل له: "نعم" قال: "**فلا إذن**"، وهو إيماء إلى أن علة التحريم هي الجهل بمقدار أحد العوضين ص15-16.

الأحكام المشتركة في علة[1].. يليه القرآن، والسنة إلخ...

ويخصِّص القسم الثاني منه لبيان مقاصد الشريعة العامة... وفي هذا القسم يقرر أن هذه المقاصد مبنية على الفطرة، وأن المقصد العام من التشريع هو حفظ النظام بجلب المصلحة ودرء المفسدة، ثم يعرض للمصلحة بالتعريف، والتقسيم، إلخ...

أما القسم الثالث من الكتاب، فالمؤلِّف يوقفه على بيان مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس، في تفصيل يتناول أحكام العائلة، والتصرفات المالية، والقضاء، والشهادة، والعقوبات...

221- إنه يقول في تعريف المصلحة:

"يظهر لي أن نعرفها بأنها: وصف للفعل الذي يحصل به الصلاح، أي النفع منه، دائمًا أو غالبًا، للجمهور أو للآحاد"[2]...

ثم يفسِّر هذا النوع الأخير منها – وهو المصلحة الخاصة – بأنها: "ما فيه نفع الآحاد، باعتبار صدور الأفعال من آحادهم؛ ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم، فالالتفات فيه ابتداء إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعًا، مثل حفظ المال من السرف بالحجر على السفيه مدة سفهه، فذلك نفع لصاحب المال؛ ليجده عند رشده، أو يجده وارثه من بعده، وليس نفعًا للجمهور"[3]. وبهذا يتضح أن عموم المصلحة – في النهاية – شرط لابد منه لاعتبارها، وإنما الفرق في الابتداء...

222- أما رأي السيد محمد الطاهر بن عاشور في اعتبار المصلحة كما سجله في كتابه _ فلعل هذه الفقرة تلخصه:

"لا يخالف عالم بتصاريف الشريعة، محيط بأدلتها – في وجوب اعتبار مصالح هذه الأمة ومفاسد أحوالها، عندما تنـــزل بها النوازل، وتحدث لها النوائب، وأنه لا يترقب حتى يجد المصالح المبثوثة أحكامها بالتعيين، أو الملحقة بأحكام نظائرها بالقياس، بل يجب عليه تحصيل المصالح غير المبثوثة أحكامها بالتعيين، ولا الملحقة بأحكام نظائرها بالقياس... وكيف يخالف عالم في اعتبار جنسها على الجملة، وبدون دخول في التفاصيل ابتداء؛ ثقة بأن الشارع قد اعتبر أجناس نظائرها، التي ربما كان صلاح بعضها أضعف من صلاح بعض هذه الحوادث؟ ثم أحسب أن عالمًا لا يتردد بعد التأمل في أن قياس هذه الأجناس المحدثة على أجناس نظائرها الثابتة في زمن الشارع، أو زمان المعتبرين من قدوة الأمة، المجتمعين على نظائرها _ أولى وأجدر بالاعتبار من قياس جزئيات المصالح، عامِّها وخاصِّها، بعضها على بعض؛ لأن جزئيات المصالح قد يتطرق الاحتمال إلى أدلة أصول أقيستها، وإلى تعيين الأوصاف التي جعلت مشابهتها فيها سبب الإلحاق والقياس – وهي الأوصاف المسماة بالعلل –، وإلى صحة المشابهة فيها؛ فهذه مطارق احتمالات ثلاثة، بخلاف أجناس المصالح؛ فإن أدلة اعتبارها حاصلة من استقراء الشريعة قطعًا أو ظنًّا قريبًا من القطع. وإن أوصاف الحكمة قائمة بذواتها، غير محتاجة إلى تشبيه فرع بأصل، وإنها واضحة للناظر فيها وضوحًا متفاوتًا، لكنه غير محتاج إلى الاستنباط، ولا إلى سلوك

([1]) يمثِّل المؤلف لهذا بالنهي عن بيع الطعام قبل قبضه، وعن بيع الطعام بالطعام نسيئة إذا حمل على إطلاقه عند الجمهور، وعن احتكار الطعام؛ فإن استقراء عللها ينتهي بنا إلى العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشريعة.. ص16-17.

([2]) ص 66 منه.

([3]) ص67 منه.

مسالكه...

أفليست هذه الامتيازات أجدر وأحق بأن تقاس على نظائر أجناسها الثابتة في الشريعة، المستقرأة من تصاريفها"[1]؟.

223- على أنه يقرر في موضع آخر أن أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها، باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية، وهو يعني بالمقاصد العالية المصلحة والمفسدة[2]...

وفي موضع ثالث يتحدث عن عموم شريعة الإسلام، وأنها صالحة لكل زمان ومكان، فيقرر أن هذه الصلوحية تحتمل عنده أن تصوَّر بكيفيتين:

أولاهما: أن الشريعة قابلة بأصولها وكلياتها للانطباق على مختلف الأحوال، بحيث تساير أحكامها مختلف الأحوال، دون حرج، ولا مشقة، ولا عسر...

والكيفية الثانية: أن يكون مختلف أحوال العصور والأمم قابلاً للتشكيل على نحو أحكام الإسلام دون حرج، ولا مشقة، ولا عسر، كما أمكن الإسلام تغيير بعض أحوال الأمم التي اعتنقته...

والكيفيتان متآيلتان، جمعهما معًا مغزى قوله تعالى: **﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾** [الحج:78]... ومن ثم تجنبت أصول التشريع الإسلامي التفريع والتحديد... وجاء في القرآن والسنة النهي عن كثرة السؤال بقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللهُ عَنْهَا وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ. قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾** [المائدة:101، 102]، وقول رسول الله ﷺ في الحديث الصحيح: "**وسكت** – أي الله – **عن أشياء؛ رحمة بكم غير نسيان، فلا تسألوا عنها**"[3]... ومن هنا أيضًا كان مالك يكره افتراض النوازل للتفقه، ويقول لمن يسأله عن حادثة مفروضة الوقوع: "دعها حتى تقع"[4].

224- وهكذا يثبت شيخ جامع الزيتونة – مد الله في عمره – رعاية الشارع للمصلحة، وكونها أصلاً تشريعيًّا تبنى عليه الأحكام دون حاجة إلى نص، ولا إلى نظير يقاس عليه... لكنه لا يفترض أن المصلحة تقدَّم على النص كما فعل الشيخ محمد مصطفى شلبي في رسالته "تعليل الأحكام"؛ إذ أكد أن المصلحة تقدَّم على النص، وإن لم يرتض أدلة الطوفي على هذه الدعوى، ولم يقبل مغالاته فيها... وهذه الرسالة وإن لم تقتصر على المصلحة كمقاصد الشريعة الإسلامية _ تناولت المصلحة في أحد أبوابها الثلاثة، فلنر الآن كيف تناولتها...

225- إن كاتبها يعرف المصلحة، ويبيِّن حجيتها ومذاهب الفقهاء فيها، ومجالها، وتعارضها مع الإجماع ومع القياس.. ثم يتعقب الاستحسان في المذاهب الأربعة؛ ليثبت أن بعض مواضعه أو أنواعه يعتمد على رعاية

([1]) ص87 منه.

([2]) انظر: ص113، 114 منه.

([3]) أخرجه الطبراني في الكبير (86/23)، والحاكم في المستدرك (7114)، من حديث أبي ثعلبة الخشني ﷺ. وقد حسّنه ابن السمعاني والنووي كما في جامع العلوم والحكم (150/2). وقال ابن رجب: مكحول لم يصح له سماع من أبي ثعلبة.

وقد روى نحوه البزار، والطبراني في الكبير كما في مجمع الزوائد (171/1)، والدارقطني (298/4)، من حديث أبي الدرداء ﷺ. قال الهيثمي في مجمع الزوائد (171/1): رواه البزار والطبراني في الكبير وإسناده حسن ورجاله موثقون. اهـ.

([4]) انظر: كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" ص92-99؛ فقد فصّل هناك وجه عموم الشريعة وصلوحيتها.

المصلحة، وأنه يقدَّم على النص أحيانًا...

وقد ناقشنا بعض آرائه فيما مضى من هذه الرسالة، فلنكتف هنا بهذه الفقرة التي تمثل خلاصة ما يراه في رعاية المصلحة؛ لأنه يرد فيها على من امتنعوا عن التصريح بالمصلحة سدًّا لذريعة الفساد.

يقول الشيخ محمد مصطفى شلبي:

"إن العمل بالمصلحة مشروع للأدلة الكثيرة المثبتة له، وقد عمل به الصحابة ومن بعدهم... ولما كان التصريح بذلك يفتح باب التعدي لحدود الله وترك النصوص بما يظن أنه مصلحة، في وقت تشوَّف أمراء الجور والمستهترون إلى تحصيل رغباتهم، باستحلال الدماء والأموال باسم الشريعة، تحت ستار المصلحة _ أفتى العلماء بمنع العمل بها؛ دفعًا لهذه المفسدة. وهذا الإفضاء كما ترى لا يصل إلى درجة القطع أو الظن القريب منه؛ حتى يكون من النوع المجمع على سده، كما أنه ليس نادرًا حتى يكون من النوع المجمع على إلغائه، فلم يبق إلا أنه من القسم المختلف فيه، وهو المتردد بين أن يكون ذريعة أو لا يكون...

"ولما كان سد الذرائع نوعًا من المصلحة، ومن شرط العمل بالمصلحة عند كل من ذهب إليها أن تكون راجحة لا يترتب على العمل بها مفسدة أعظم منها _ لم يجز العمل بها إذا كانت مرجوحة، أو لزم منها مفسدة تفوقها... ومن هنا لا يجوز أن نمتنع عن التصريح بالمصلحة؛ لأنه سيترتب عليه - يقصد على الامتناع - مفاسد، منها: عزل الشريعة عن الناس، وقفل باب الترقي في وجه الأمة الإسلامية، وتهيئة الفرصة للطاعنين على الشريعة الإسلامية بالجمود والتأخر وعدم مسايرة الزمن... ولأننا نستطيع أن ندفع المفاسد التي تترتب على التصريح بالمصلحة إذا نحن بيَّنَّا المصلحة بحدودها وضوابطها، ثم قام حراس الشريعة بمراقبة التطبيق، فردوا على المخطئ عمله، وبيَّنوا للناس خطأه"[1].

226- وقبل أن أختم هذا الفصل - أحب أن أسجل هنا آراء في رعاية المصلحة سجَّلها أساتذتي في كتبهم، وكان لها فضل كبير في معاونتي على ما كوَّنت فيها من رأي...

فأستاذي الشيخ عبد الوهاب خلاف يرى أن الحق في هذا الموضوع "هو أن الوقائع التي لا نص على أحكامها، ولا إجماع _ يُحكم فيها بما يحقق المصلحة التي ثبت بالبحث والاستقراء والموازنة أنها مصلحة حقيقية عامة، ويكون هذا الحكم حكمًا شرعيًّا؛ لأنه حقق مقصود الشرع، وجاء على سننه... والوقائع التي فيها حكم بنص أو إجماع لا يعدل عن أحكامها إلا في حال الضرورة، وهي إذا كان حكم النص أو الإجماع يعارض مصلحة ضرورية قطعية كلية[2]؛ فإنه يعدل عن حكم النص في هذه الجزئية للضرورة إلى ما يخالفه، ويكون هذا الحكم المخالف هو الحكم الشرعي في هذه الجزئية؛ لأن مواضع الضرورات مستثنيات، والضرورات تبيح المحظورات"[3]...

وأستاذي الشيخ محمد أبو زهرة يرى أن المراد بالمصلحة تلك المصالح التي تتفق مع أغراض الشارع الإسلامي، وهي إقامة جماعة فاضلة.. وأن المعتبر في كون الشيء نافعًا أو ضارًّا هو مصلحة العدد الأعظم..

([1]) تعليل الأحكام ص382، 383 بتصرف واختصار كبير.

([2]) لسنا نفهم كيف تكون المصلحة الضرورية القطعية المخالفة للنص أو الإجماع، مصلحة كلية؛ ولهذا نكتفي باشتراط أن تكون ضرورية قطعية.

([3]) الاجتهاد بالرأي للشيخ عبد الوهاب خلاف ص95.

وأنه لا يمكن أن يعارض نص مقطوع به مصلحة مقطوعًا بها[1]...

أما أستاذي الشيخ علي حسب الله، فهو يرى أن تبنى الأحكام في غير الأمور التعبدية على المناسب المرسل، ما دام المقصود به حفظ مصلحة مشروعة، وما دام ملائمًا لتصرفات الشارع العامة... وعند معارضة المصلحة للنص ــ ترجح المصلحة المقطوع بها إذا كانت ضرورية، ويرجح النص إذا كانت المصلحة تحسينية، وإلحاق الحاجية بالضرورية أرجح من إلحاقها بالتحسينية[2].

227- وفي هذه السطور التالية أقدم رأيي في المصلحة، كما انتهيت إليه بعد هذه الدراسة:

أولاً: لا محل للخلاف في أصل بناء الأحكام على المصلحة؛ إذ هو من أقوى الأصول الشرعية، وأثبتها، وأولاها بأن تبنى الأحكام عليه، ما دامت المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع، وما دام في بناء الأحكام عليها رفع حرج...

ثانيًا: تقدَّم المصلحة على النص والإجماع حيث عارضتهما، وهي قطعية ضرورية، ولا يلزم أن تكون كلية... ولكن هذا يعتبر استثناء لا قاعدة.

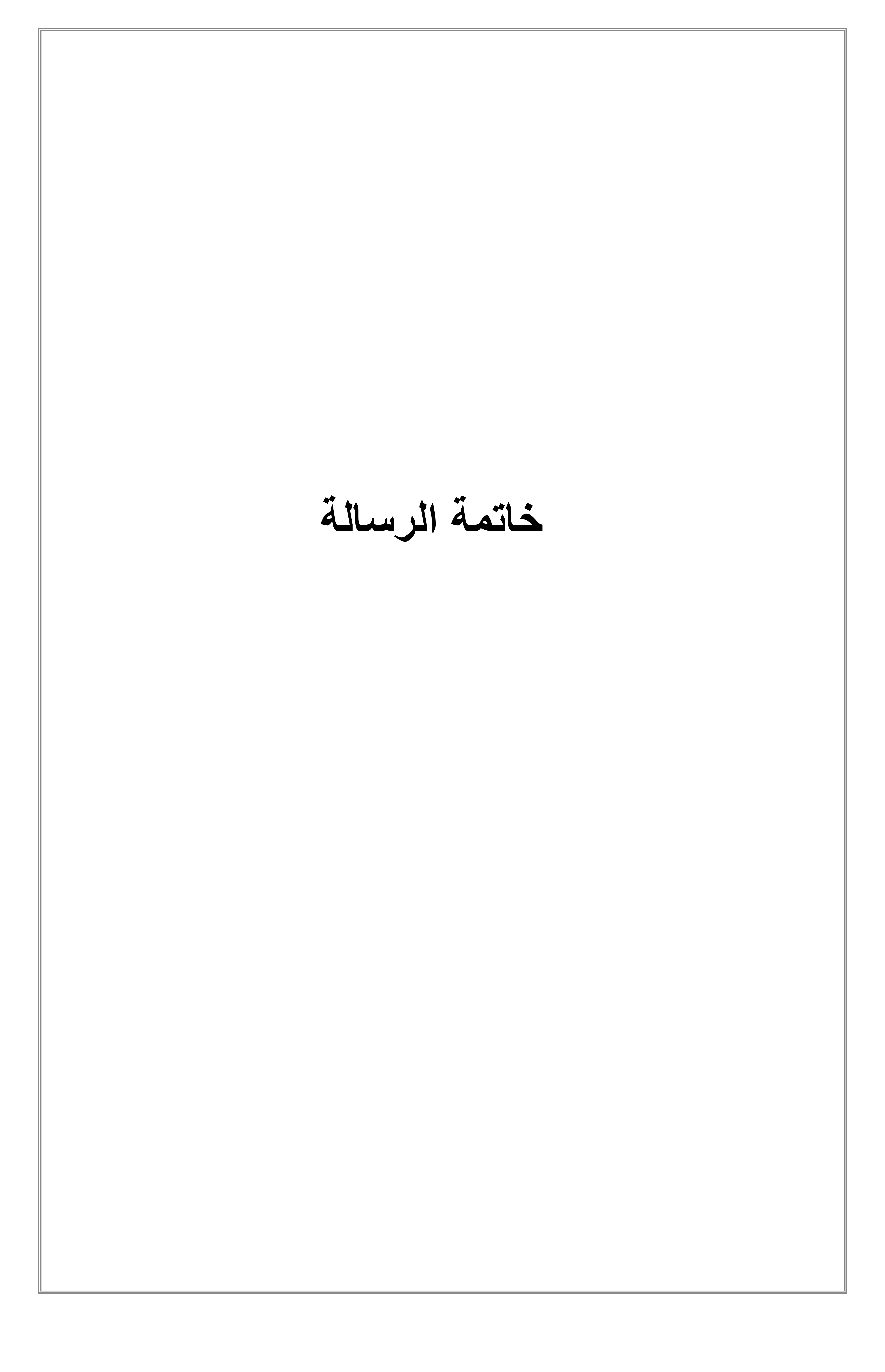
ثالثًا: يجب أن تكون المصلحة التي تبنى عليها الأحكام حقيقية لا موهومة، وعامة لا خاصة، وأن يتولى تقديرها أهل الاجتهاد من الجماعة الإسلامية؛ لأن مجال بناء الأحكام عليها هو المعاملات، أي شئون الجماعة لا الفرد وحده...

والله ﷻ أعلم بالصواب.

* * *

(1) الشافعي. لمحمد أبي زهرة ص296، 297.

(2) أصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حسب الله ص88.



خاتمة الرسالة

228- والآن... بعد أن أمضيت في صحبة الطوفي فترة ناهزت أربع سنوات، وبعد أن وصلت في رعاية المصلحة عنده إلى ما سجلته في هذه الرسالة _ لعله قد آن لي أن أتساءل: ماذا أفاد العلم من هذه الصحبة، ومن هذا الذي سجلته نتيجة لها؟ أو بعبارة أخرى: إلى أي مدى أصبح الطوفي ومذهبه في رعاية المصلحة معروفين الآن؟ وأين ينبغي – بعد هذا البحث – وضع رعاية المصلحة بين أصول الشريعة الإسلامية؟.

وقبل أن أجيب، فأسجل هنا ما انتهى إليه البحث من نتائج، وما أضافه إلى العلم من جديد، أحب أن أؤكد أني – على ما بذلت في البحث من جهد، وما لقيته في التنقيب عن مصادره من متاعب – لم أفعل شيئًا يعجز عنه سواي... فإذا كان في البحث جديد لم يكن معروفًا من قبل _ فإنما هو توفيق من الله وفضل أن ينتهي إلى جديد، وأن يضيف بهذا الجديد شيئًا إلى الرصيد الإنساني من العلوم والمعارف، في جانب من جوانب الحياة، لعله أهم جوانبها جميعًا، وهو الدين...

229- ولقد أخذت نفسي، في مقدمة هذه الرسالة، بأن أمهِّد لموضوعها، فأبيِّن موقف الشارع والأئمة من المصلحة قبل عهد الطوفي... وإني لأحمد لله هنا أن ذلك التمهيد قد انتهى إلى إثبات عدة حقائق:

الأولى: أن رعاية المصلحة مقصد من مقاصد الشارع الإسلامي: أفسح القرآن المجال لتحقيقه باقتصار نصوصه التشريعية على الأصول العامة، وترك التفريع للبيئات المختلفة في العصور المختلفة... وبقرن الحكم بحكمته في كثير من هذه النصوص، صراحة أو إشارة... وبتقرير مبادئ عامة، كمبدأ رفع الحرج، وأن الأصل في الأشياء الإباحة، ووجوب الوفاء بالالتزام... ولم تتخلف السنة عن القرآن في إفساح المجال لتحقيقه؛ ضرورة أنها بيان له في الكثير، ووحي كلها مثله بعد إقرارها... ثم كان في ابتناء الإجماع على مبدأ الشورى، وفي قيام القياس على الاشتراك في العلة _ ضمان لتحقيق هذا المقصد من مقاصد الشارع الإسلامي... فرعاية المصلحة إذًا وراء كل دليل من أدلة الأحكام، في معاملات الناس وعاداتهم...

والثانية: أن أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم راعوا المصلحة وهم يفتون فيما جدَّ على عهدهم من أحداث لم يكن لها نظير في عهد الرسول، وأن من بين ما راعوا المصلحة فيه مسائل كان لها حكم بالنص، ثم اقتضت الضرورة قصر هذا الحكم على بعض الأحوال دون بعض...

والثالثة: أن الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المقلَّدة قد فرَّعوا الفروع في مذاهبهم؛ رعاية للمصحة وحدها، على الرغم مما اشتهر عن بعضهم من رفض بناء الأحكام عليها، وعدم اعتبارها دليلاً شرعيًّا... وحقيقة قرر هذه الدعوى منذ قرون شهاب الدين القرافي، وابن دقيق العيد، والزركشي _ لكنهم لم يقدِّموا ما يثبتها ويجعل منها حقيقة علمية مقررة، وإني لأرجو أن تكون هذه الرسالة قد وفِّقت إلى هذا وأكدته...

والرابعة: أن الخوارج في كتب الأصول المؤلفة على مذهبهم لا يكادون يخالفون علماء المذاهب الأربعة؛ فهم يرددون في كتبهم ما يقوله هؤلاء، ويحكون نفس الخلاف في المصلحة، وإن كانوا إلى قبولها أميل منهم إلى رفضها...

والخامسة: أن الشيعة – على اختلاف طوائفهم – يرفضون بناء الأحكام على رعاية المصلحة؛ لأنها رأي كالقياس، والدين لا يؤخذ بالرأي.

والسادسة: أن الظاهرية لا يرون بناء الأحكام على رعاية المصلحة؛ لأنهم يتقيدون بظواهر النصوص... وقد رأينا أن بناء الأحكام على رعاية المصلحة إنما يكون حيث لا نص على الحكم ولا إجماع، وحيث لا نظير

للمسألة يشاركها في علتها ويمكن أن تقاس عليه.

230- وكانت النتائج التي أدى إليها البحث في حياة الطوفي ومذهبه جديدة في أدلتها كل الجدة؛ فقد رأينا كيف يرجح ولادته في عام 657هـ أو نحوه أن كتابه "الإكسير في قواعد التفسير" قد نسخ في القرن السابع... ورأينا كيف يرجح وفاته في عام 716هـ أو بعده - لا قبله قطعًا - أن كتابه "الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية" قد أُلِّف في بيت المقدس عام 716هـ.. واستطعنا من تتبعه في قريته، ثم في بغداد ودمشق ومصر، وفي الحجاز والشام من بعد ـ أن نتبيَّن كيف كان في جميع مراحل حياته حتى حضر إلى القاهرة، بل وبعد أن غادرها إلى قوص بأرض الصعيد ـ صالحًا فاضلاً، وعالمًا متفننًا، وفقيهًا حنبليًّا.. فهو إذًا لم يكن شيعيًّا، وإنما اتهم بالتشيع في القاهرة؛ لخلاف في الرأي بينه وبين سعد الدين الحارثي، قاضي الحنابلة آنذاك!..

231- ومضى البحث يفتش عن منشأ هذا الاتهام، فإذا هو حرية الطوفي وجرأته في التفكير، مضافًا إليهما أن الحارثي كان فيه من التمسك بالأثر، وأن القاهرة حينذاك قد أصابت الحنابلة بأذى كثير.

ومع أن قصة الخلاف بين الطوفي والحارثي - كما حكاها بعض المعاصرين لهما - توحي بافتعال الاتهام، وأنه إنما يقصد به إيذاء الطوفي وطرده من القاهرة ـ فقد أثبتت هذه الرسالة بما قدمت من كلام الطوفي نفسه في بعض مؤلفاته ـ أنه اتهام لا أساس له من آراء الرجل، ولا ظل له في حياته.

ولعلها لم تكن مصادفة تلك التي حصرت اعتمادنا في هذا على كتابين من كتبه، أُلِّف أولهما عقب نفيه إلى قوص، أي بعد اتهامه بالتشيع مباشرة، وهو رسالته "الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية"، وألف الثاني وهو "الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية"، عقب عودته من بلاد الحجاز إلى بيت المقدس، أي عقب صحبته للسكاكيني شيخ الرافضة في المدينة، وبعد أن نظم في الشيخين شعرًا ذمهما به، كما يدعي ذلك ابن رجب في "الذيل"!..

232- ووضح من البحث في حياة الطوفي أنه كان ذكيًّا شديد الذكاء، وأنه كان واسع الاطلاع شغوفًا بالقراءة، فليس عجيبًا بعد هذا أن يخلِّف ثروة علمية ضخمة تربو على أربعين كتابًا في مختلف المواد، من أصول الدين وأصول الفقه، إلى التفسير وقواعده، إلى الأدب والشعر...

ولكن هذه الثروة مجهولة كلها من معظم الباحثين، فليس من بينها كتاب واحد مطبوع، وإن زعم "بروكلمان" أن كتابين من بينها مطبوعان في القاهرة...

وقد ألقى هذا البحث بعض الضوء على الموضوعات التي عرض لها عدد من كتب الطوفي، وعلى منهجه في كل منها، وهي الكتب التي أمكن العثور على نسخ منها، أو على فقرات منقولة عنها..

كذلك أرشد البحث إلى مظان بعض كتبه الأخرى، وأضاف إلى المعروف من كتبه كتابًا لم يتحدث عنه أحد من مؤرخيه، وإنما أشار إليه الطوفي نفسه في أحد كتبه، ونعني به كتابه "دفع الملام عن أهل المنطق والكلام".. وهكذا ذكرت كتب الطوفي كاملة، وفي مجموعات تنتظم تحت كل منها طائفة من العلوم، لأول مرة فيما رأينا.

233- ولقد أمكن تقديم كتب الطوفي حسب تاريخ تأليفه لها، فأمكن بهذا تقديم صورة واضحة لتطور فكر الرجل، ومتابعة مراحل هذا التطور.

ولعل أوضح دليل على هذا هو رأيه في المصلحة، وهو موضوع هذا البحث؛ فقد رأينا كيف عالجها على طريقة الحنابلة، وهو يشرح مختصره لروضة الناظر.. وكيف رأى تقديمها على النص والإجماع، وجعلها أقوى

الأدلة وأعمها، وهو يشرح حديث: "**لا ضرر ولا ضرار**"، ضمن شرحه للأربعين النووية.. ثم كيف كان تأليفه لكتابه "الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية"، مرحلة من مراحل هذا الرأي عنده، أو تراجعًا عن بعض أدلته عليه، ونعني به دليل تعارض النصوص واختلافها!..

234- ولقد كان هذا الرأي – عرضًا وتلخيصًا، ثم مناقشة وتعقيبًا، ثم تتبعًا واستنتاجًا – هو مجال الباب الثاني من أبواب الرسالة، غير أنه استلزم شيئًا غير هذه الأشياء كلها، هو تحقيق النص الذي شرح فيه الطوفي رأيه هذا... ولم يكن بد قبل الشروع في هذا التحقيق من توثيق نسبة النص إليه، وبخاصة أن الذين أرَّخوا له جميعًا لم يذكروا ضمن كتبه أن له رسالة في المصالح المرسلة...

وهنا كان الجديد الأول في هذا الباب، وهو تصحيح الخطأ الشائع بأن للطوفي رسالة في المصالح؛ فإن البحث قد أثبت أن هذه الرسالة ليست إلا صورة مختصرة لشرح حديث: "**لا ضرر ولا ضرار**"، ضمن شرحه للأربعين النووية، كما أثبت أن اختصارها قد أفسد بعض عباراتها، وحذف حقائق وردت فيها...

أما الجديد الثاني فكان هو تحقيق النص كاملاً، مع إثبات الفروق التي بين أصليه والنسختين المطبوعتين منه... وقد ألحقت هذا النص بالرسالة ليسهل الرجوع إليه.

235- وعندما عرضت لمناقشة رأي الطوفي _ لحظت أن الرجل يستدل لرأيه في تقديم رعاية المصلحة على النص بإثبات اهتمام الشارع بالمصلحة، ثم بإضعاف دلالة النص من حيث تعارضها واختلافها...

وقد قبلت أدلته على اهتمام الشارع بالمصلحة إجمالاً وتفصيلاً، ولكني لم أستطع أن أفهم منها ما فهمه هو، من أنها تقتضي تقديم رعاية المصلحة على النص؛ ذلك أنه ما دام الشارع مهتمًّا برعاية المصلحة هذا الاهتمام كله _ فليس ممكنًا أن تعارضها نصوصه معارضة توجب تقديمها على هذه النصوص...

أما أدلته على تعارض النصوص واختلافها _ فلعل أقواها في نظره ما وقع بين أئمة المذاهب من تنافر... لكنا قد رأينا أن اختلاف الأئمة في استنباط أحكام الفروع لم يكن مصدره تعارض النصوص وحدها على فرض تسليمه؛ فإن اختلاف المصالح باختلاف البيئات والأزمان والأزمات – هو أيضًا – أحد مصادر هذا الخلاف...

236- وكان واضحًا أن الطوفي يناقض نفسه؛ إذ يحكم بتعارض النصوص واختلافها في المعاملات والعادات، دون العبادات... وإذ يصرح بأن أدلة الإجماع معارَضة بما يسقط الاحتجاج بها في غير العبادات، أما فيها فهو أقوى الأدلة قطعًا؛ فقد كان المنطق يقتضيه أن يقبل النصوص والإجماع في العبادات والمعاملات معًا، أو يرفض بناء الأحكام عليهما في العبادات والمعاملات معًا... وما دام الثاني غير ممكن فقد تعين الأول، ولم يبق هناك داع للتفرقة بين العبادات والمعاملات في اعتماد كل منهما على الدليلين معًا، وبخاصة أن الآيات التي عرضت لأحكام المعاملات عرضت للأصول دون الفروع، وأن الإجماع مبني على الشورى، وأساس الشورى تقدير حاجة البيئة ومصلحتها.

237- وفي البحث إثبات تناقض آخر وقع فيه الطوفي، وهو يحاول التفرقة بين المصلحة والنصوص؛ فقد قرر أن رعاية المصلحة أمر متفق في نفسه لا يختلف فيه، ثم تحدث عن تعارض المصالح، حتى اضطر إلى تحكيم القرعة في أربع حالات؛ لتقديم مصلحة على مصلحة!.. فلو أن رعاية المصالح كما قرر _ لما احتاج إلى هذا الضابط، ولما انتهى به افتراض الحالات المختلفة إلى تحكيم القرعة!..

238- وكشف البحث عن خطأ وقع فيه الطوفي؛ إذ قرر أنه قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا؛ فإن القضايا التي ذكرها لم تعارض فيها المصالح النصوص، وإنما عورض النص فيها بنص، أو إقرار، فهو سنَّة أيضًا... وهي بهذا الاعتبار لا تصلح دليلاً على تقديم المصلحة على النصوص...

كذلك سجل البحث خلوَّ كلام الطوفي -على طوله- من مثال واحد يشرحه، أو يقدم دليلاً عليه من الواقع ، وبهذا وضح أن هذا الرأي لا يعدو أن يكون نظرية تقبل الخطأ كما تقبل الصواب... وقد قررنا هناك أنه خطأ في الاجتهاد من الرجل لا يعني أنه قد أساء النية، أو أنه لم يكن من فقهاء الحنابلة!..

239- ومضى البحث بعد المناقشة والتعقيب يتتبع رأي الطوفي ونتائجه، فإذا المرداوي يعتبر الطوفي من أصحاب أحمد الذين لهم في مذهبه اجتهاد، لكنه لا ينقل عنه رأيه في المصلحة.. وإذا الفتوحي ينظر إلى الرجل نفس النظرة... ثم يجيء عبد القادر بن بدران الدومي الدمشقي؛ فينقل عن الطوفي رأيًا في المصلحة يوشك أن يخالف رأيه المعروف فيها؛ لأنه سابق عليه؛ إذ هو الرأي الذي سجله في شرحه لمختصر الروضة..

وأخيرًا جرد الشيخ جمال الدين القاسمي رسالة في المصلحة من شرح الطوفي للحديث الثاني والثلاثين في الأربعين النووية، ثم نشرها ضمن مجموعة رسائل مع تعليقاته عليها... ثم نشرت بتعليقاتها في المجلد العاشر من المنار، وبدون تعليقات في المجلد الثاني من رسالة الإسلام، ثم كانت مثار مناقشات وتعليقات.

240- وقبل أن أضع القلم ــ أحب أن أسجل في كلمات بعض ما انتهى إليه البحث من نتائج:

فأولاً: يجب بناء الأحكام في الشئون المالية والإدارية والسياسية على رعاية المصلحة، بشرط أن تكون مصلحة حقيقية، وأن يعم الانتفاع بها عددًا كبيرًا من الناس، وأن يوكل تقديرها وبيان وجه النفع فيها إلى المجتهدين من علماء الشريعة الإسلامية، لا إلى رأي الفرد؛ لأن الحكم الذي سيشرع بناء عليها للجماعة لا للفرد، وللتعامل لا للتعبد، ورأي الفرد في مثله أكثر احتمالاً للخطأ من رأي الجماعة...

وثانيًا: من واجب الحكام المسلمين في الدول الإسلامية مضاعفة الجهد المبذول للتوفيق بين مصالح الجماعة الإسلامية، والأحكام التي ينبغي أن تحتكم إليها هذه الجماعة، ما دامت المصلحة أصلاً من أصول التشريع الإسلامي، وما دامت النصوص تفسح المجال أمام رعايتها وبناء الأحكام عليها...

وثالثًا: على علماء المسلمين وفقهائهم في مختلف الدول أن يدرسوا مشاكل العالم الإسلامي على ضوء المصلحة، فسيقفون بفضل هذه الدراسة على خير الحلول لمشاكلهم، وهي حلول سيكفلها هذا الأصل من أصول التشريع، إذا أحسن فهمه أولاً، ثم أحسن تطبيقه وبناء الأحكام عليه من بعد...

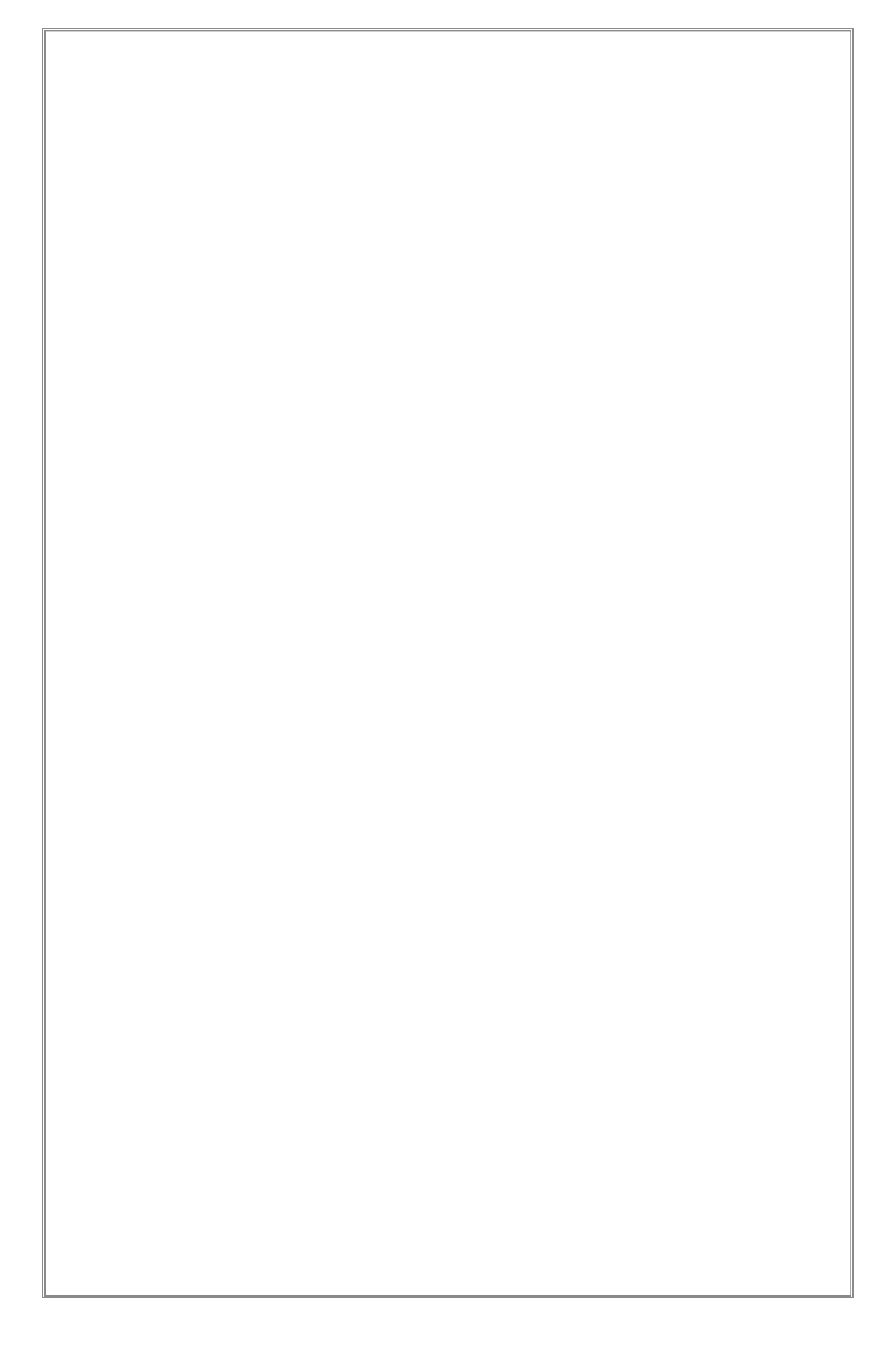
ورابعًا: بالرغم من تلك الفتاوى التي أسلفناها في التمهيد، والتي تبدو فيها المصلحة معارضة للنصوص ــ فإن تقديم رعاية المصلحة على النص المرن العام أمر لا يقبله المنطق، ولا يسيغه الفهم السليم للدين الإسلامي... ولهذا ينبغي اعتبار الفتاوى التي تقوم على هذا الأساس استثناء من القواعد العامة، أو ضرورة، والضرورات تبيح المحظورات، ولكنها تقدر بقدرها.

﴿ والحمد لله الذي هدانا لهذاوما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ﴾

ملحــق الرسـالـة

ماذا قال الطوفي في المصلحة ؟

(توثيق وتحقيق)



بين يدي النص

عندما بدأتُ أدرس الطوفي ورأيه في رعاية المصلحة _ لم أكن أشك أبدًا في أن له في هذا الرأي رسالة؛ فقد وجدت إجماعًا من المعاصرين على هذه الحقيقة، ورأيتهم يتحدثون بها حديث الواثق المتثبت الذي لا يخالجه شك فيما يقول.

وكنت أعلم أن المصدر الذي استمدوا جميعًا منه _ هو المجلد التاسع من مجلة المنار، فرجعت إليه، وإذا هو – أيضًا – يؤكد لي هذه الحقيقة؛ إذ يقول: "وقد طبعت في هذه الأيام[1] مجموعة رسائل في الأصول، لبعض أئمة الشافعية والحنابلة والظاهرية، منها رسالة للإمام نجم الدين الطوفي الحنبلي، المتوفى سنة 716هـ، تحدث فيها عن المصلحة بما لم نر مثله لغيره من الفقهاء، وقد أوضح ما يحتاج إلى الإيضاح منها في حواشيها: الشيخ جمال الدين القاسمي، أحد علماء دمشق المدققين، فرأينا أن ننشرها بحواشيها في المنار؛ لتكون تبصرة لأولي الأبصار، وهي هذه..."[2].

غير أني لم أكد أمضي في دراستي شوطًا، حتى وجدت نفسي أمام إجماع آخر من الذين كتبوا عن الطوفي، فقد أغفلوا جميعهم رسالته في المصلحة، مع أنهم تحدثوا عن جميع مصنفاته، حتى الذي لم يعثر عليه منها...

وأمام هذين الإجماعين _ أدركت أن ثمت حلقة مفقودة لابد للوقوف على الحقيقة من الوصول إليها... فهل للطوفي حقًّا رسالة في رعاية المصلحة؟ وإذا صح هذا فما السر في إجماع الذين ترجموا له على إهمالها، مع حرصهم على تتبع آثاره العلمية؟.

رأيت أن أرجع إلى الأصل الذي نقلت عنه "المنار" وعرفّت به، فلما فعلت وجدت في آخر تعليقات القاسمي عليها _ هذه الكلمات: "كان أشار بتجريد هذا المبحث الأصولي الواسع من شرح الطوفي للأربعين النووية، في شرح الحديث الثاني والثلاثين: "**لا ضرر ولا ضرار**" _ أحد العلماء الأعلام، ثم تفرغت لتجريده من نسخة مخطوطة عام 756هـ، وبذلت الجهد في تصحيحه، وطويت من أصله جملاً؛ اقتصارًا على ما يتعلق بهذا الفن، ثم علَّقت عليه ما يكمِّل فوائده، وينقح مباحثه وقواعده، ويذكر نظائره وشواهده، في بضعة أيام آخرها مساء الثلاثاء، في 6 شعبان عام 1324هـ، والحمد لله أولاً وآخرًا[3]...

وبدا لي كأني وجدت الحلقة المفقودة التي كنت أبحث عنها، بعد أن أدركت السر في إجماع المؤرخين على إهمال رسالة الطوفي في المصلحة، وعدم عدها بين آثاره العلمية... ولم يكن هذا السر إلا أنها لم تُكتب رسالة مستقلة، بل كتبت ضمن أحد مؤلفاته، ثم أعان على الجهل بها أن الكتاب الذي ضمَّها لم يكن أحد كتبه في الأصول، وإنما كان كتابًا في الحديث، هو شرحه للأربعين النووية...

كان شرح الطوفي للأربعين النووية معروفًا لي، أعني أني وجدت شبه إجماع من الذين أرَّخوا للطوفي على عدّه ضمن آثاره العلمية، فابن رجب ذكره ونقل عنه[4]، والصفدي، وابن حجر، والسيوطي، والخوانساري[1]

([1]) شوال 1324هـ (أكتوبر 1906م) وهو التاريخ الذي صدر فيه الجزء العاشر من المجلد التاسع.

([2]) المصدر السابق ص745.

([3]) النسخة رقم (612 أصول الفقه) بدار الكتب المصرية ص69.

([4]) انظر: الذيل على طبقات الحنابلة له: النسخة المطبوعة (366/2)، والنسخة المصورة المحفوظة بدار الكتب تحت رقم (1523 تاريخ) (357/3).

ـ عدوه ضمن مصنفات الرجل. أما صاحب كشف الظنون، فقد ذكر الطوفي ضمن شراح الأربعين النووية[2]، ولكن أيكفي هذا للتعريف بكتاب أصبح هو المصدر الأول لرسالتي؟.

إن التحقيق العلمي يقتضيني أن أوثق نسبة الكتاب إلى الطوفي، وأن أبحث في التاريخ الذي أُلّفه فيه، والبلد الذي كان يقيم به حينذاك؛ فلعل للزمن أو للبيئة أثرًا في رأيه الذي سجله فيه، والذي نقدمه هنا...

كذلك يقتضيني التحقيق العلمي أن أعثر على الكتاب نفسه؛ فإن تحقيق النص هو حجر الأساس فيما أنا بسبيله من دراسة رأي الرجل ومناقشته... وإن الإنصاف ليحتم عليَّ ألا أحكم على الرجل بما فهمه القاسمي أو غيره من كلامه؛ فلعل خطأ قد وقع فيه القاسمي أو غيره، وما ينبغي أن أحمِّل الرجل نتيجة خطأ لم يقع فيه!.

وبدت هذه المرحلة من العمل شاقة طويلة، لكنها على مشقتها كانت شائقة مجدية... فقد مضيت أطوف بالمكتبات العامة أسأل فهارسها، وأتصفح كل ما كتب للتعريف بما فيها من مخطوطات، وانتهى بي التطواف إلى فهارس الخزانة التيمورية، بدار الكتب المصرية، فإذا ضالتي تنتظرني هناك، وبشكل ضاعف من سعادتي؛ ذلك أن ما وجدته كان مخطوطتين من الكتاب لا واحدة، وكان بينهما من الفروق ما يوحي بأن جهدًا شاقًّا شائقًا سيبذل؛ لاستخلاص النص كما كتبه صاحبه، لا كما فهمه وجرده القاسمي... وصح ما توقعته؛ فقد اقتضاني تحقيق النص في النسختين جهدًا كبيرًا، لكني كنت أجد لذة النصر ونشوته كلما وفِّقت إلى شيء فيه... وكذلك مضيت إلى غايتي!.

وبدأ الكتاب يجيبني عن كل ما اختلج به صدري من أسئلة؛ فقد وضح لي منذ بدأت اقرأ مقدمته أن تفكير الطوفي وتعبيره يبدوان في كل فقرة منه، وإذًا فالكتاب للطوفي، لم ينسب إليه خطأ، و لم يدس عليه!.

ورأيت في الصفحة الأخيرة من إحدى نسختيه هذه الكلمات التي أرجِّح أن الطوفي هو قائلها: "وكان ابتدائي فيه يوم الاثنين ثالث عشر ربيع الآخر، وفراغي منه يوم الثلاثاء ثامن عشرينه، كلاهما سنة ست عشرة وسبعمائة، بمدينة قوص من أرض الصعيد، حامدًا الله ﷻ، ومصليًا على رسول ﷺ"[3]، فعرفت الزمن الذي كتب فيه، والمكان الذي رأى فيه النور لأول مرة، ثم رجَّحت أن ما عرفته هو الحقيقة؛ لأن الطوفي في ذلك التاريخ كان يقيم بقوص حقيقة، وكان منصرفًا إلى الدرس، والتأليف، والاطلاع[4].

كذلك رأيت على هامش النسخة نفسها ما يؤكد أن تاريخ نسخها هو عام 1023هـ، وهو نفس التاريخ التي أثبتته فهارس الخزانة التيمورية لهذه النسخة، أما النسخة الثانية – وهي التي وصفتها الفهارس بأنها قديمة – فقد أعياني أن أجد فيها دليلاً على تاريخ نسخها، لكن الذي تأكد لي أنها ليست هي النسخة التي نقل القاسمي عنها ما سماه رسالة في المصالح المرسلة للطوفي؛ ذلك أن نسخة القاسمي المطبوعة – على ما طوى منها باعترافه – تزيد قدرًا كبيرًا – في بعض المواضع – عما في هذه النسخة، ويقطع هذا بأن نسختنا هذه

([1]) انظر: المجلد الأول بالجزء الثالث من أعيان العصر ص11 (وهي النسخة المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم 1091 تاريخ)، والدرر الكامنة (154/2) وما بعدها، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ص262، وروضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ص323.

([2]) كشف الظنون (491/1).

([3]) النسخة رقم 446 ص184، أما النسخة الثانية فرقمها 328، وكلتاهما في حديث التيمورية.

([4]) انظر: الفصل الأول في الباب الأول من رسالتنا؛ فقد ترجمنا له هناك.

ليست مصدرها، كما يثبت أن نسخ الكتاب ثلاث لا اثنتان فقط، وإن لم تتح لنا رؤية الثالثة.

وتكشّف لي في أثناء التحقيق أن الرسالة كما جردها القاسمي وأسماها ـ تنقصها في بعض المواضع فقرات طويلة، تمثّل جانبًا هامًّا من جوانب رأي الطوفي في المصلحة؛ فكلامه عن الإجماع – على طوله وضرورته للموازنة – قد طواه القاسمي كله، مكتفيًا بإشارة إليه، وكلامه عن اختلاف الأئمة، ومنشأ هذا الاختلاف في نظره ـ طواه القاسمي هو أيضًا، ولكن دون إشاره إليه، مع أنه ضروري للوقوف على الرأي كاملاً.

كذلك تكشفت لي نواحي نقص أخرى في الرسالة كما طبعها القاسمي؛ فهو أحيانًا يذكر أحد القسمين دون الآخر، وفي أحيان أخرى يختصر حيث يخل الاختصار بالمعنى المراد، ويتصرف في عبارة الطوفي بما يبدو أن الطوفي لم يقصده، وهكذا...

وجعلت همي أن أتحرى عبارة الطوفي كما سجلها بنفسه، وأن أقدّم للنص الذي قاله صورة أقرب ما تكون إلى الحقيقة، ومن ثم لم أسمح لنفسي بتصحيح خطأ ظننت أن مصدره هو الطوفي نفسه؛ إذ كان هذا زائدًا على الغاية التي توخيتها وأنا أحقق النص، ثم إن له مكانة في رسالتي...

وقبل أن أقدم النصَّ كما حققته، أحب أن أصف المخطوطتين في إجمال سريع: فأما النسخة القديمة – وهي التي رمزت إليها بالحرف (أ) – فيبلغ عدد صفحاتها 225 صفحة، وأما النسخة الثانية أو [ب] فلا يتجاوز عدد صفحاتها 184 صفحة، مع أنها هي الأصغر حجمًا... والسر هو دقة الخط الذي كُتبت به الثانية كما يبدو من موازنة الصورتين [2،3] بالصورتين [4،5]، والأوليان للنسخة القديمة، والأخيرتان للنسخة الحديثة، وجميعها بالحجم الطبيعي للنسختين...

وثمت صورة أخرى هي الصورة الأولى... وهي لغلاف النسخة القديمة، كما يبدو من تأملها، وقد سجِّلت عليها ترجمة موجزة للمؤلف، مختصرة – فيما يبدو لي – من ترجمته في الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب.

ولقد راعيت في اختيار الصورتين الثانية والثالثة أنهما للصفحتين اللتين بدأ الطوفي بهما كلامه في شرح الحديث، وحرصت وأنا أختار الصورتين الرابعة والخامسة على أن تسجِّلا قدرًا من كلام الطوفي عن الخلاف بين الأئمة، موصولاً بكلام أثبتته نسخة القاسمي؛ ليتضح بعض الفرق بين النص كما حققته، وكما جرده هو.

وأخيرًا، فهذا هو النص أقدمه كما اطمأننت إليه... وإن للشيخ القاسمي في هذه الصورة التي انتهى إليها فضلاً أشكره له؛ ذلك أنه لولا إشارته إلى شرح الأربعين في ختام الرسالة لما اهتديت بسهولة إلى مصدرها، ولا أتيح لي تحقيقها وتوثيق نسبتها إلى صاحبها.

وإذا كنت قد بذلت جهدًا كبيرًا في التحقيق، وتحملت ألوانًا من العناء، وأنا أوازن النسخ الأربع التي اعتمدت عليها فيه ـ فإن كل ما أرجوه أن يكون قد حالفني من التوفيق كفاء ما بذلت من الجهد، وأن يجد الباحثون فيما انتهيت إليه جديدًا يخدم المعرفة، وييسر الوصول إلى الحقيقة.

والله أسأل أن يقبله قبولاً حسنًا، وأن ينفع به...

الحديث الثاني والثلاثون(*)

عن أبي سعيد سعد بن مالك بن سنان الخدري ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "**لا ضرر ولا ضرار**"(1) حديث حسن، رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسندًا، ورواه مالك في الموطأ عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلاً، فأسقط أبا سعيد. وله طرق يقوى بعضها ببعض.

الكلام على إسناده، ولفظه، ومعناه:

(*) انظر: المخطوطة رقم 328 ص168 حديث تيمور، وهي التي رمزنا إليها بالحرف [أ]، والمخطوطة رقم 446 ص125 حديث تيمور، وهي التي رمزنا إليها بالحرف [ب]. أما مطبوعة القاسمي فقد رمزنا إليها بالحرف [جـ]، وأما مطبوعة المنار فقد رمزنا إليها بالحرف [د].

(1) أخرجه أحمد (2862)، وابن ماجه (2341)، والدارقطني (228/4)، والطبراني في الكبير (228/11) من حديث عبد الله بن عباس ﷺ.

وأخرجه أحمد (22272)، وابن ماجه (2340)، والبيهقي (133/10) من حديث عبادة ابن الصامت ﷺ.

وأخرجه الدارقطني (77/3)، والحاكم (2345)، والبيهقي (69/6) من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

وأخرجه الدارقطني (277/4)، والطبراني في الاوسط (268) عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

وأخرجه الدارقطني (228/4) من حديث أبي هريرة ﷺ.

وأخرجه الطبراني في الأوسط (5193) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

وأخرجه ابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (2200) والطبراني (86/2) من حديث ثعلبة ابن أبي مالك ﷺ.

وأخرجه مالك في الموطأ (1461) عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه مرسلاً.

قال النووي: وله طرقٌ يقوي بعضها بعضًا. اهـ.

قال ابن الصلاح: هذا الحديث أسنده الدارقطني من وجوه، ومجموعها يقوي الحديث ويُحسنه، وقد تقبله جماهير أهل العلم واحتجوا به. اهـ. انظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب (211/2).

سند الحديث

أما إسناده، فالكلام عليه في مواضع:

أحدها: [الخدري] بخاء معجمة مضمومة، بعدها دال مهملة ساكنة، نسبة إلى قبيلة من الأنصار، وإنما ضبطت هذا اللفظ على ظهوره؛ لأن بعض مشايخنا الفضلاء أخبرني أنه تنازع هو وولده – وكان أيضًا فاضلاً – في الخدري، هل هو بدال معجمة أو مهملة؟ وأنهما سألا عن ذلك الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد ﷺ، فأخبرهما أنها بدال مهملة.

الموضع الثاني: في [المسند والمرسل] وهما من ألقاب الحديث، فالمسند: المتصل الذي لم يحذف من إسناده أحد، والمرسل: ما حذف من إسناده الصحابي [عند المحدِّثين]، وأي راو كان [عند الأصوليين][1].

الموضع الثالث: أن الحديث الليِّن أو الضعيف من جهة الضبط قد يقوى بالشواهد المنفصلة، حتى يبلغ درجة ما يجب العمل به، كالمجهول من الناس إذا وجد مزكيًا صار عدلاً تقبل شهادته وروايته.

ثم الشاهد قد يكون كتابًا، مثل أن يضعف الحديث، لكن يوافقه ظاهر آية أو عموم فيقوى بهما، ويتعاضدان على صيرورتهما دليلاً.

وقد يكون سنة: إما عن راوي الحديث نفسه أو غيره، وقد قيل في المثل:

لا تخـاصم بواحد أهل بيـــت فضعيفـــان يغلبـــان قويـــا!

وقال الآخر:

إن القداح إذا اجتمعـــن فرامهـــا بالكسر ذو حنق وبطش أيد

عزت فلم تكسر، وإن هي بددت فالكسر والتوهين[2] للمتبدد

قلت: فكذلك الأسانيد الليِّنة، إذا اجتمعت حصل منها إسناد قوي، كما قال الشافعي ﷺ في قلتين نجستين ضمت[3] إحداهما إلى الأخرى: صارتا طاهرتين، وله نظائر. فإذًا هذا الحديث ثابت يجب العمل بموجبه[4].

لفظ الحديث

وأما لفظه فالضرر: مصدر ضرَّه يضرُّه ضرًّا وضررًا، والضرار: مصدر ضارَّه يضارُّه ضرارًا، وفي التنـــزيل: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا﴾ [البقرة:231]، والضرر: إلحاق مفسدة بالغير[5] مطلقًا، والضرار: إلحاق مفسدة به على جهة المقابلة، أي كل منهما يقصد ضرر صاحبه، ويروى هذا الحديث: "**ولا إضرار**" بزيادة ألف[6]، وهو مصدر أضرَّ به إضرارًا إذا ألحق به ضررًا، وهو في معنى الضرر.

وقوله: "**لا ضرر ولا ضرار**" فيه حذف، أصله لا لحوق أو إلحاق ضرر بأحد، ولا فعل ضرار مع أحد. ثم المعنى لا لحوق ضرر شرعًا إلا بموجب، خاص، مخصص. أما التقييد بالشرع؛ فلأن الضرر بحكم القدر الإلهي لا ينتفي، وأما استثناء لحوق الضرر بموجب خاص _ فلأن الحدود والعقوبات ضرر لاحق بأهلها، وهو مشروع

---

(1) في [ب]: عند الأولين.
(2) في [ب]: والتهوين.
(3) في [ب]: جمعت.
(4) في [ب]: بوجوبه.
(5) هكذا أدخل (ال) على كلمة غير، مع أن هذا لا يجوز.
(6) هكذا ورد في [أ،ب]، مع أن المزيد هنا همزة لا ألف.

بالإجماع، وإنما كان ذلك لدليل خاص.

وإنما كان الضرر منتفيًا[1] شرعًا فيما عدا ما استثني؛ لأن الله ﷻ يقول: ﴿**يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ [البقرة:185]، ﴿**يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ**﴾ [النساء:28]، ﴿**مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [المائدة:6]، ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [الحج:78]، وقال ﷺ: "**الدين يسر**"، "**بعثت بالحنيفية السمحة**": السهلة[2]، ونحو ذلك من النصوص المصرِّحة بوضع الدين على تحصيل النفع والمصلحة، فلو لم يكن الضرر والضرار[3] منفيًّا شرعًا ــ لزم وقوع الخلف في الأخبار الشرعية المتقدم ذكرها، وهو محال.

معنى الحديث

وأما معناه فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر والمفاسد شرعًا، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة؛ لأنَّا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضررًا ــ فإن نفيناه بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين، وإن لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما وهو هذا الحديث، ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها.

أدلة الشرع

ثم نقول[4]: إن أدلة الشرع تسعة عشر بابًا بالاستقراء، لا يوجد بين العلماء غيرها، أولها الكتاب، وثانيها السنة، وثالثها إجماع الأمة، ورابعها إجماع أهل المدينة[5]، وخامسها القياس، وسادسها قول الصحابي، وسابعها وسابعها المصلحة المرسلة، وثامنها الاستصحاب، وتاسعها البراءة الأصلية، وعاشرها العوائد[6]، الحادي عشر الاستقراء، الثاني عشر سد الذرائع، الثالث عشر الاستدلال، الرابع عشر الاستحسان، الخامس عشر الأخذ بالأخف، السادس عشر العصمة، السابع عشر إجماع أهل الكوفة، الثامن عشر إجماع العترة[7]، التاسع عشر إجماع الخلفاء الأربعة، وبعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه، ومعرفة حدودها، ورسومها، والكشف عن حقائقها، وتفاصيل أحكامها ــ مذكور في أصول الفقه.

ثم إن قول النبي ﷺ "**لا ضرر ولا ضرار**" يقتضي رعاية المصالح إثباتًا[8]، والمفاسد نفيًا؛ إذ الضرر هو المفسدة، فإذا نفاها[9] الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة؛ لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما.

أقوى الأدلة

([1]) في [أ] منفيًّا، وهذا الذي اخترته هو ما جاء في [ب]، وهو أدق في نظري.

([2]) ذكرت هذه الصفة في (أ، ب) ضمن الحديث، كأنها إحدى كلماته.

([3]) في [أ]: الإضرار، بدلاً من الضرار، وقد ذكر قبل أنها رواية في الحديث.

([4]) بهذا الكلام عن أدلة الشرع تبدأ الرسالة التي جرَّدها القاسمي من كلام الطوفي، وقد أورده هناك (بعد البسملة) بعبارة: اعلم أن أدلة الشرع... إلخ.

([5]) في [أ،ب]: إجماع المدينة، وقد زدت (أهل) تمشيًا مع ما اصطلح عليه الأصوليون، وكذلك ورد في [ج،د] .

([6]) هكذا ذكر هذا الدليل في [أ،ب]، أما في [جـ،د] فقد ذكر بلفظ (العادات).

([7]) زادت [جـ،د] هنا: (عند الشيعة) وهي زيادة لا وجود لها في [أ،ب].

([8]) في [جـ،د] زيادة (ونفيًا) هنا، وهي زيادة على ما في [أ،ب]، مفسدة للمعنى؛ إذ المصالح إنما تراعى إثباتًا، والمفاسد إنما تراعى نفيًا، وكما لا يجوز أن تراعى هذه إثباتًا لا يجوز أن تراعى المصالح نفيًا.

([9]) هكذا في جميع النسخ، والذي يبدو لي أن تذكير الضمير على رجوعه للضرر أولى من تأنيثه على رجوعه للمفسدة؛ إذ لفظ الضرر هو هو المنفي في الحديث، وجواب (إذا): لزم إثبات النفع.

وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت ولا نزاع[1]؛ إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله ﷺ: "**لا ضرر ولا ضرار**"، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما، بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدَّم السنة على القرآن بطريق البيان.

وتقرير ذلك أن النص والإجماع إما ألا يقتضيا ضررًا ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا ذلك، فإن لم يقتضيا شيئًا من ذلك فهما موافقان[2] لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضررًا- فإما أن يكون [أي الضرر] مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما، فلابد أن يكون من قبيل ما استثني من قوله ﷺ: "**لا ضرر ولا ضرار**"، وذلك كالحدود والعقوبات على الجنايات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما ــ فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله ﷺ: "**لا ضرر ولا ضرار**"؛ جمعًا بين الأدلة[3].

ولعلك تقول: إن رعاية المصلحة المستفادة من قوله ﷺ: "**لا ضرر ولا ضرار**" ــ لا تقوى على معارضة الإجماع لتقضي عليه بطريق التخصيص والبيان؛ لأن الإجماع دليل قاطع، وليس كذلك رعاية المصلحة؛ لأن الحديث الذي دل عليها واستفيدت منه ليس قاطعًا، فهي[4] أولى ــ فنقول لك: إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى[5] أدلة الشرع؛ لأن الأقوى من الأقوى أقوى. ويظهر ذلك[6] بالكلام في المصلحة والإجماع:

المصلحة

أما المصلحة فالنظر في لفظها، وحدِّها، وبيان اهتمام الشرع بها، وأنها مبرهنة..

(أ) أما **لفظها** فهو[7] مفعلة من الصلاح، وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له، له، كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به، والسيف على هيئته الصالحة للضرب به[8].

(ب) وأما **حدها** بحسب العرف[9] فهي السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع، كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة، ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع

([1]) في [جـ،د]: ولا تنازع.

([2]) في [جـ،د]: موقوفان، وهو تحريف مفسد المعنى.

([3]) وردت هذه العبارة المفصلة في [جـ،د] مبتورة هكذا: "وإن اقتضيا ضررًا فإما أن يكون مجموع مدلوليهما ضررًا، ولابد أن يكون من من قبيل ما استثني من قوله ﷺ: "**لا ضرر ولا ضرار**"؛ جمعًا بين الأدلة" وهي بهذا الشكل لا يفهم منها معنى سليم...

([4]) في [جـ،د] "فهو"، ولا وجه لتذكير الضمير؛ لأن مرجعه رعاية المصلحة، والمقصود بالأولوية هنا أنه ما دام الحديث الذي ثبتت به المصلحة ليس قاطعًا ــ فالمصلحة التي ثبتت به أولى في ألا تكون دليلاً قاطعًا.

([5]) في [جـ،د] "أنها من أدلة الشرع"، وما ذكرته هنا – وهو الوارد في [أ،ب] – هو النتيجة السليمة للمقدمة المذكورة قبله.

([6]) هكذا في (ب)، وفي [جـ،د] "من الكلام".

([7]) في [أ]: "أما لفظها مفعلة"، وقد وجدت العبارة في [ب] كما نقلتها هنا، وكما ذكرت في [جـ،د].

([8]) في [جـ،د]: كالقلم يكون على هيئة المصلحة للكتابة، والسيف على هيئة المصلحة للضرب، وقد وردت العبارة صحيحة في [أ] ومحرفة في [ب].

([9]) في [أ] "بحسب العرفة" وهو خطأ واضح.

لحقه كالعبادات، وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم[1] كالعادات.

(جـ) وأما **بيان اهتمام الشرع بها** فمن جهة الإجمال والتفصيل:

أما الإجمال فقوله ﷻ: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ. قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾** [يونس:57، 58]، ودلالتهما من وجوه:

أحدها: قوله ﷻ: **﴿قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ﴾** حيث اهتم بوعظهم[2]، وفيه أكبر مصالحهم[3]؛ إذ في الوعظ كفهم عن الردى[4]، وإرشادهم إلى الهدى.

الوجه الثاني: وصف القرآن بأنه شفاء لما في الصدور، يعني من شك ونحوه، وهو مصلحة عظيمة.

الوجه الثالث: وصفه[5] بالهدى.

الوجه الرابع: وصفه بالرحمة، وفي الهدى والرحمة غاية المصلحة.

الوجه الخامس: إضافة[6] ذلك إلى فضل[7] الله ورحمته، ولا يصدر عنهما إلا مصلحة عظيمة.

الوجه السادس: أمره إياهم بالفرح بذلك[8]، فقوله ﷻ: **﴿فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾** _ هو في معنى التهنئة لهم، والفرح والتهنئة إنما يكونان لمصلحة عظيمة.

الوجه السابع: قوله ﷻ: **﴿هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾**. والذي يجمعونه هو من مصالحهم، فالقرآن ونفعه أصلح من مصالحهم، والأصلح من المصلحة غاية المصلحة.

فهذه سبعة أوجه من هذه الآيات تدل على أن الشرع راعى مصلحة المكلفين واهتم بها، ولو استقرأت النصوص لوجدت على ذلك أدلة كثيرة.

فإن قيل: لم لا يجوز[9] أن يكون[10] من جملة ما راعاه من مصالحهم نصب النص والإجماع دليلاً لهم على معرفة الأحكام؟ _ قلنا: هو كذلك، ونحن نقول به في العبادات، وحيث وافقا[11] المصلحة في غير العبادات، ونحن نرجح[12] رعاية[1] المصالح في العادات[2] والمعاملات ونحوها؛ لأن رعايتها في ذلك هي[3] قطب مقصود

([1]) في [جـ،د] "وإلى ما لا يقصده لحقه كالعادات" وما ورد في [أ،ب] – وهو ما نقلته هنا – أدق في نظري...

([2]) في [جـ،د] "حيث إنه توعدهم"، وهو تحريف لما نقلته هنا عن المخطوطتين.

([3]) في [جـ،د]: "صالحهم"، وما ورد في [أ،ب] هو ما أثبته هنا.

([4]) في [جـ،د]: "الأذى"...

([5]) في (أ): "وصف" وهو بالإضافة إلى الضمير ينسق وأسلوب الوجه الرابع بعده.

([6]) في [جـ،د]: "إسناد" بدل إضافة.

([7]) في [جـ،د]: "إلى فعل الله" وهو تحريف للفظ الوارد في النص.

([8]) ذكر الوجه السادس في [جـ،د] هكذا "الوجه السادس: الفرح بذلك لقوله..." وما نقلته هنا عن المخطوطتين ترجمة أمينة للنص القرآني.

([9]) في [أ]: "لم يجوز"، وهو نقص بعكس المعنى.

([10]) في [ب]: "تكون" وهو تأنيث لا وجه له.

([11]) هكذا بضمير الاثنين العائد على النص والإجماع كما في [أ،ب]... أما [جـ،د] فقد ورد فيهما الفعل مسندًا إلى المفرد الغائب، ولا وجه له.

([12]) في [جـ]: "وإنما نرجح"، وفي [د]: "وإنما ترجع" بتحريف الفعل، أما [أ،ب] ففيهما: ونحن نرجح، وهو أدق؛ لأن فيه نسبة الترجيح إلى المؤلف، على حين أن في العبارة المحرفة ادعاء التسليم بالترجيح...

مقصود الشرع منها، بخلاف العبادات فإنها حق الشرع، ولا يعرف كيفية إيقاعها إلا من جهته نصًّا وإجماعًا.

وأما التفصيل ففيه أبحاث:

الأول: في أن أفعال الله ﷻ معللة أم لا: حجة المثبت أن فعلاً لا علة له عبث، والله ﷻ منـــزه عن العبث، وأن القرآن مملوء من تعليل الأفعال نحو **﴿لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾** [يونس:5]. وحجة[4] النافي أن كل من فعل فعلاً لعلة فهو مستكمل بتلك العلة ما لم يكن له قبلها، فيكون ناقصًا بذاته كاملاً بغيره، والنقص على الله ﷻ محال. وأجيب عنه بمنع الكلية، فلا يلزم ما ذكروه إلا في حق المخلوقين، والتحقيق أن أفعال الله ﷻ معللة بحكم غائية تعود بنفع المكلفين وكمالهم، لا بنفع الله ﷻ وكماله؛ لاستغنائه بذاته عما سواه[5].

البحث الثاني: أن رعاية المصالح تفضّل[6] من الله ﷻ على خلقه عند أهل السنة، واجبة عليه عند المعتزلة. حجة الأولين أن الله ﷻ متصرف في خلقه بالملك، فلا[7] يجب عليه شيء، وأن[8] الإيجاب يستدعي موجِبًا أعلى، ولا أعلى من الله ﷻ. وحجة الآخرين أن الله ﷻ كلَّف خلقه بالعبادة، فوجب أن يراعي مصالحهم؛ إزالة لعللهم في التكليف، وإلا لكان[9] ذلك تكليفاً بما لا يطاق أو شبيهًا به. وأجيب عنه بأن هذا مبني على تحسين العقل[10] وتقبيحه، وهو باطل عند الجمهور.

والحق أن رعاية المصالح واجبة من الله ﷻ، حيث التزم التفضل بها، لا واجبة عليه، كما قلنا[11] في **﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ﴾** [النساء:17]: إن قبولها واجب منه لا عليه. وكذلك الرحمة في قوله ﷻ: **﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾** [الأنعام:54][12]، ونحو ذلك...

البحث الثالث: في أن الشرع حيث راعى مصالح الخلق: هل راعى مطلقها في جميع محالها، أو أكملها في جميع محالها، أو أوسطها في جميع محالها؟ أو راعى مطلقها في بعض وأكملها في بعض؟ أو أنه راعى منها في كل محل ما يصلحهم وينتظم به حالهم؟ الأقسام كلها ممكنة، وأشبهها الأخير[13].

([1]) هكذا في [أ،جـ،د]، أما [ب] ففيها [عامة] بدل رعاية، وهو تحريف.

([2]) لم تذكر العادات في [جـ،د] مع أن [أ،ب] اتفقتا على ذكرها، وهو في نظري أنسب من الحذف.

([3]) هكذا بضمير المؤنث العائد إلى رعاية، كما وردت في [أ،ب]... أما [جـ،د] ففيهما "وهو" ومع أنه يناسب الخبر، فالضمير المؤنث أبلغ في رأيي...

([4]) هذه الواو لا وجود لها في [أ،ب].

([5]) في [ب] وردت هذه العبارة محرفة هكذا: "والتحقيق أن أفعال الله ﷻ معللة بحكم غايته، فيعود بنفع المكلفين، فكمالهم لا ينفع الله ﷻ وكماله، لاستغنائه بذاته عما سواه"، وليس في [جـ،د] كلمة "وكماله".

([6]) في [ب]: "بفضل الله" وما هنا هو ما ورده في [أ،جـ،د].

([7]) في [ب]: "ولا"، والفاء أنسب هنا كما في [أ].

([8]) في النسخ الأربع: ولأن، والسياق يقتضي حذف اللام ليمكن العطف على [أن الله] قبله.

([9]) هكذا في [ب]، أما في [أ] فقد حرف الفعل إلى (فكان).

([10]) في [ب]: "الفعل"، وهو تحريف.

([11]) وردت هذه العبارة في [جـ،د] هكذا: "كما في آية "**إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ**؛ فإن قبولها إلخ" وواضح أنها بهذا الشكل لا تثبت أنه هو القائل...

([12]) وفي [جـ،د] "كتب ربكم على نفسه الرحمة" وهي الآية: 12 في السورة نفسها.

([13]) هكذا وردت الفقرة في [أ،ب]، أما في [جـ،د] فقد وردت هكذا: "البحث الثالث في أن الشرع حيث راعى مصالح الخلق هل راعاها مطلقًا، أو راعى أكملها في بعض، وأسفلها في بعض، أو= =أنه راعى منها في الكل ما يصلحهم وينتظم به حالهم؟ الأقسام كلها ممكنة" وواضح أنه قد وقع فيها تصرف مفسد للمعنى.

البحث الرابع: في أدلة رعاية المصلحة على التفصيل، وهي من الكتاب، والسنة، والإجماع، والنظر. ولنذكر من كل منها يسيرًا على جهة ضرب المثال؛ إذ استقصاء ذلك بعيد المنال[1].

أما الكتاب فنحو قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾ [البقرة:179]، ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ [المائدة:38]، ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾ [النور:2] وهو كثير. ورعاية مصلحة الناس في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم مما ذكرنا ظاهرة[2]، وبالجملة فما من آية من كتاب الله ﷻ إلا وهي تشتمل على مصلحة أو مصالح، كما بيناه[3] في غير هذا الموضع..

وأما السنة فنحو قوله ﷺ: "**لا يبع بعضكم على بيع بعض، ولا يبيع حاضر لباد، ولا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها؛ إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**"[4] وهذا ونحوه في السنة كثير؛ لأنها بيان الكتاب، وقد بيَّنا اشتمال كل آية منه على مصلحة، والبيان على وفق المبيَّن.

وأما الإجماع فقد أجمع العلماء – إلا من لا يعتد به من جامدي الظاهرية – على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفاسد، وأشدهم في ذلك مالك؛ حيث قال بالمصالح المرسلة، وفي الحقيقة لم يختص بها، بل الجميع قائلون بها، غير أنه قال بها أكثر منهم، وحتى إن المخالفين في كون الإجماع حجة قالوا بالمصالح [5]، ومن ثم علل وجوب الشفعة برعاية حق الجار ومصلحته[6]، وجواز السلَم والإجارة بمصلحة الناس، مع مخالفتهما للقياس؛ إذ إذ هما معاوضة على معدوم، وسائر أبواب النقد ومسائله معلل[7] بالمصالح.

وأما النظر فلا شك عند كل عقل صحيح أن الله ﷻ راعى مصلحة خلقه عمومًا وخصوصًا: أما عمومًا ففي مبدئهم ومعاشهم: أما المبدأ فحيث أوجدهم بعد العدم، على الهيئة التي ينالون بها مصالحهم في حياتهم، ويجمع ذلك قوله ﷻ: ﴿**يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ . الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ . فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ**﴾ [الانفطار:6-8]، وقوله ﷻ: ﴿**الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ [طه:50].

وأما المعاش فحيث هيَّأ لهم أسباب ما يعيشون به ويتمتعون، من خلق السموات والأرض، وما فيهما وما بينهما، وجماع[8] ذلك قوله ﷻ: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ [البقرة:29]، ﴿**وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ**﴾ [الجاثية:13]، وتفصيله بعض التفصيل في قوله ﷻ: ﴿**أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا**﴾ [النبأ:6] إلى قوله[9]: ﴿**إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا**﴾ [النبأ:17]، وفي قوله ﷻ: ﴿**فَلْيَنْظُرِ**

---

(1) هكذا في [جـ،د]، أما في [أ،ب] فالعبارة: "إذ استقصاء ذلك يتعذر" وقد حرف الفعل في [ب] إلى: يعتذر.

(2) في [أ، جـ،د]: "بما ذكرناه ظاهر" ولا بأس بذكر الضمير، ولكن كيف لا يؤنث خبر "رعاية"؟ إنه تحريف بنقل التاء المربوطة من مكانها.

(3) في [جـ،د]: كما بينتهما، وهو تحريف.

(4) أخرجه البخاري (2723)، ومسلم (1076)، من حديث أبي هريرة ﷺ.

وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (337/11) من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما وهذا لفظه.

(5) في [جـ،د] اقتضبت هذه العبارة، فوردت مفسدة للمعنى المقصود هكذا: "وأما الإجماع فقد أجمع العلماء – إلا من لا يعتد به من جامدي الظاهرية – على تعليل الأحكام بالمصالح المرسلة، وفي الحقيقة الجميع قائلون بها، وحتى إن المخالفين في كون الإجماع حجة قالوا بالمصالح".

(6) هذه الكلمة سقطت من [جـ،د].

(7) هكذا في [أ] أما في [ب] فقد ذكر الفعل المضارع المبني للمجهول بدلاً منها... وفي [جـ،د] حرفت إلى "العلل".

(8) في [جـ،د] وردت هذه العبارة هكذا: "وجميع ذلك في قوله ﷻ: "ألم نجعل الأرض..." وقد أكملتها على هذا النحو من [أ،ب].

(9) بقية الآيات: ﴿**وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا • وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا • وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا • وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا • وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا • وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا • وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا • وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا • لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا • وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا**﴾ [النبأ:6-16].

﴿الإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ. أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا﴾ [عبس:24، 25] إلى قوله ﷻ[1]: **﴿مَتَاعًا لَكُمْ وَلأَنْعَامِكُمْ﴾** [عبس:32].

وأما خصوصًا فرعاية مصلحة المعاد في حق السعداء[2]، حيث هداهم السبيل ووفقهم لنيل الثواب الجزيل، في خير مقيل[3].

وعند التحقيق إنما راعى مصلحة العباد عمومًا؛ حيث دعا الجميع إلى الإيمان الموجب لمصلحة المعاد[4]، لكن بعضهم فرَّط بعدم الإجابة، بدليل قوله ﷻ: **﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾** [فصلت:17]، وتحرير هذا المقام أن الدعاء كان عمومًا، والتوفيق المكمِّل للمصلحة المصحِّح لوجودها كان خصوصًا، بدليل قوله ﷻ: **﴿وَاللهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾** [يونس:25]، فدعا عامًّا، وهدى ووفق خاصًّا.

إذا عرف هذا فمن المحال أن يراعي الله ﷻ مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم، ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية؛ إذ هي أعمّ[5]، فكانت بالمراعاة أولى. ولأنها أيضًا من مصلحة معاشهم؛ إذ بها بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم، ولا معاش لهم بدونها، فوجب القول بأنه راعاها لهم. وإذا ثبتت رعايته إياها، لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه، فإن وافقها النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا كلام، وإن خالفها دليل شرعي وفِّق بينه وبينها بما ذكرناه: من تخصيصه بها، وتقديمها بطريق البيان.

(د) **وأما أن رعاية المصلحة مبرهنة**[6] فقد دلّ عليه ما ذكرناه من اهتمام الشرع بها، وأدلته[7].

الإجماع

وأما الإجماع[8] فالنظر في لفظه وحده، وأدلته، والاعتراض عليها ثم معارضتها.

(أ) **أما لفظه**[9] فهو إفعال من جمع يجمع، وهو في اللغة: العزم، والاتفاق.

يقال: أجمع القوم[10] على كذا إذا عزموا، وإذا اتفقوا أيضًا.

(ب) **وأما حدّه** اصطلاحًا، فهو اتفاق مجتهدي هذه الأمة على أمر ديني.

(جـ) **وأما أدلته** فالكتاب، والسنة، والنظر.

---

(1) بقية الآيات: **﴿ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقًّا • فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا • وَعِنَبًا وَقَضْبًا • وَزَيْتُونًا وَنَخْلاً • وَحَدَائِقَ غُلْبًا • وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾** [عبس:24-26].

(2) وردت هذه العبارة في [جـ،د]: فرعاية مصالح العباد السعداء...

(3) في [ب]: كل مقيل.

(4) في [جـ،د] ذكرت كلمة "العباد" في الموضعين؛ وفي [أ،ب] ذكرت كلمة "المعاد" في الموضعين، وقد رأيت أن الصواب موزع بين هذه النسخ؛ فأبقيت كلمة "العباد" على ما جاءت في [جـ،د]، أي في الشطر الأول من العبارة، وأبقيت كلمة "المعاد" في الشطر الأخير منها كما وردت في [أ،ب]، وبهذا استقامت العبارة...

(5) هكذا في [أ،ب]، أما في [جـ،د] فقد ذكر "أهم" بدلاً منها.

(6) ارجع إلى هذا الملحق ص233، 234.

(7) سقطت "أن" من هذه العبارة في [ب]، وذكر حرف الجر (على) دون الضمير المجرور به؛ فاضطربت العبارة هناك...

(8) حذف الجزء الخاص بالإجماع من [جـ،د]، واكتفي بالإشارة إليه بعبارة: "ثم قال الطوفي بعد بيانه الإجماع وأدلته ومعارضتها". وقد رأيت إثباته؛ لتمكن الموازنة بين المصلحة والإجماع على ضوئه، فمن أجل هذا تحدث عنه الطوفي هنا... [ص178 – أ] [ص133 – ب].

(9) في [ب]: "ألفاظه"، وهو تحريف.

(10) في [أ] "أجمع القول"، وهو محرف عن القوم.

أدلته من الكتاب

أما الكتاب فمنه آيات:

الأولى: قوله ﷻ: ﴿**وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا**﴾ [النساء:115]، ووجه دلالتها(1) أنه ﷻ توعَّد من شاقّ الرسول، واتبع غير سبيل المؤمنين، والوعيد لا يكون إلا على فعل محرم، أو ترك واجب. والإجماع هو سبيل المؤمنين، وقد وقع الوعيد على تركه فهو محرم، فاتباعه واجب.

والاعتراض عليه من وجوه كثيرة أقواها ستة:

أحدها: أن الوعيد في الآية على شيئين: مشاقّة الرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين، فهما جميعًا واجبان(2)، ولا يلزم من وجوب الشيء مع غيره وجوبه منفردًا؛ لجواز أن يكون الآخر شرطًا فيه، أو ركنًا له.

الثاني: أن اللام في المؤمنين تحتمل العهد والاستغراق، وبتقدير كونها للعهد لا يتم الدليل؛ لاحتمال إرادة جماعة من المؤمنين مخصوصة، كالصحابة أو بعضهم، كما ذهب إليه الظاهرية من أن الحجة في إجماع الصحابة لا غير؛ لأن الخطاب لهم وفي عصرهم(3)، فيختص بهم.

الثالث: أن الإضافة في "غير سبيل المؤمنين" ليست محضة(4) ؛ لأن غير لا تعرف بالإضافة لشدة إبهامها، وحينئذ لا تدل الآية على ترتب الوعيد على كل فرد من اتباع غير سبيل المؤمنين؛ إذ يبقى تقدير الآية: ويتبع أمرًا مغايرًا لسبيل المؤمنين، فيحمل(5) ذلك الأمر على غير سبيلهم في الإيمان، وحينئذ يقصر الوعيد على(6) مشاقّة الرسول والكفرة، ولا دليل فيه على اتباع الإجماع.

وفي هذا الوجه نظر؛ لأن الكلام في سياق الشرط، والنكرة في سياق الشرط تعم كما في سياق النفي، ويمكن دفع هذا النظر بأن يحمل الأمر المذكور في قوله "ويتبع أمرًا مغايرًا لسبيل المؤمنين" على معهود معين(7) وهو الكفر، ويدل عليه سياق الآية بعدها وقبلها؛ فإنها في الكفر والكفار.

ويمكن تقرير هذا الوجه ابتداء بأن منع العموم في سبيل المؤمنين يحمل(8) على سبيلهم في خصوص الإيمان؛ فيكون(9) الوعيد على مخالفتهم فيه بالكفر، وهذا غير ما قدرته أولاً؛ لأن هذا منعٌ لعموم سبيل المؤمنين، وذاك منعٌ(10) لعموم المغايرة التي دلت عليها غير.

الرابع: أن السبل ثلاثة: سبيل المؤمنين، وسبيل غير المؤمنين، والسبيل المتوسطة بينهما، لا سبيل هؤلاء، ولا

---

(1) لم تذكر كلمة وجه في [أ]، ولم تذكر واو العطف في [ب] وقد رأيت أن العطف أنسب.
(2) لعله يعني بوجوبهما ضرورة وجودهما للوعيد، وإلا فهما ممنوعان لا واجبان...
(3) في [أ] حرفت هذه الكلمة إلى "وفي غيرهم".
(4) في [أ]: "ليست مختصة"، وهو تحريف.
(5) في [أ]: "وينفع".
(6) وردت هذه الكلمة في [أ]: "يعبر"، وفي [ب]: "يضر"، وأعتقد أنها محرفة في النسختين عما هنا.
(7) في [أ]: حرفت هذه الكلمة إلى "مغير".
(8) ورد هذا الفعل في [أ]: "فيحمل"، وفي [ب]: "يحتمل"، وكلاهما تحريف.
(9) سقط هذا الفعل من [ب] فاضطربت العبارة فيها.
(10) في [ب] ذكرت هذه الكلمة بدون اللام في الموضعين.

سبيل هؤلاء، بل السبيل المباحة التي لا وعد عليها ولا وعيد. وبتقدير[1] وجود هذه الواسطة _ لا يتم الدليل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين.

الخامس: أن الآية مقابلة للتي في الجملة الشرطية، ومعطوفة عليها[2]، وفي التي قبلها خصال ثلاث؛ فوجب أن يكون المراد بغير سبيل[3] المؤمنين فيها أضداد تلك الخصال الثلاث؛ تصحيحًا للمقابلة، وتحقيقًا لها في الآيتين. بيان ذلك أن الآية التي قبل هذه: ﴿**لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا**﴾، (ثم قابلها بقوله ﷻ[4]): ﴿**وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [النساء:115]، أي في الأمر بالصدقة والمعروف والإصلاح، بأن أمر بأضداد ذلك، وهذا تأويل له ظهـــور في الآية، ولو لم يكن إلا مجرد احتماله قدح في دلالة الآية على المطلوب[5].

السادس: بتقدير تسليم ما ذكرتم، فإنما يدل على وجوب اتباع الإجماع، ونحن نقول به في العبادات وأشباهها من المقدرات[6] التي لا تعلم إلا بالنص أو ما قام مقامه، [والنـــزاع إنما هو في تقديم المصلحة عليه بطريق البيان؛ لكونها أقوى منه، وليس في دليلكم ما يمنع من ذلك][7].

الآية الثانية: قوله ﷻ: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ**﴾ [البقرة:143]، وجه دلالتها أن الوسط هو العدل الخيار، والعدل الخيار لا يصدر عنه إلا الحق، والإجماع صادر عن هذه الأمة العدول الخيار، فليكن حقًّا.

والاعتراض عليه أن العدل إنما يلزم صـــدور الحق عنه بطريق الظاهر، فيما طريقه الصـــدق والكـــذب، وهو نقل الأخبـــار وأداء الشـــهادات، أما فيما طريقه الخـــطأ والصـــواب في اســـتخراج الأحـــكام والاجتـــهاد فيها _ فلا.

فإن قيل: إذا ثبت عدالة الأمة لزم أنهم لا يجمعون إلا عن مستند قاطع، والقاطع يجب العمل به _ قلنا: لا نسلِّم أنهم لا يجمعون إلا عن قاطع، وقد صرح جمهور مثبتي [8] الإجماع بجواز انعقاده عن الأمارات كالقياس وخبر الواحد، بل قد ذهب كثير إلى انعقاد الإجماع لا عن مستند أصلاً، بل بالبحث المحض[9]؛ بناء على أن الأمة معصومة، فكيفما اتفقت[10] على حكم كان اتفاقها حجة، عن مستند كان أو غيره.

سلّمنا أنهم لا يجمعون إلا عن قاطع، لكن ما المراد بالقاطع؟ إن أريد به القاطع العقلي الذي لا يحتمل

([1]) في [ب]: "وتقرير..".
([2]) في [أ،ب]: "والعطف"، وهو تحريف عما هنا.
([3]) في [أ،ب] سبيل دون (بغير)، والمعنى يتطلبها.
([4]) هذه الزيادة من [ب]، وهي ضرورية، وقد سقطت من [أ].
([5]) وردت هذه العبارة في [أ] هكذا: "بأمرنا من راد ذلك. وهذا تأويل له ظهور في الآية، ولو لم يكن احتماله قدح في دلالة الآية على المطلوب".
([6]) في [أ]: "المفردات": وهو تحريف.
([7]) في [ب] ذكرت هذه العبارة هكذا: "والنـــزاع لنا هنا في تقديم المصلحة عليه بطريق البيان؛ لكونها أقوى منه، وليس في دليلكم ما يتبع ذلك". وفي [أ]: "لكونه أقوى منه"، مع أن الضمير يعود إلى المصلحة.
([8]) في [أ] وردت هذه العبارة محرفة هكذا "وقد صرح الجمهور مبين الإجماع بجواز الانعقاد عن الأمارات". وفي [ب] حرفت هكذا: "وقد صرح جمهور مبين الإجماع بجواز انعقاده إلخ"... وقد غلب على ظننا أن الكلمة محرفة عن مثبتي الإجماع...
([9]) في [أ،ب] "بالتبحيث"، وهو تحريف...
([10]) وردت هذه الكلمة في [أ]: "انعقد"، وفي [ب]: "انعضت"، وكلتاهما تحريف لما أثبته هنا.

النقيض، فمثله نادر ومتعذر في أدلة الشرع، وبتقدير وجوده لا نسلّم أنه يخالف المصلحة فيعود إلى الوفاق. وإن أريد به القاطع الشرعي، فقد بيَّنا أن أدلة الشرع تسعة عشر، وليس فيها ما يمكن دعوى القطع فيه إلا الإجماع، والنص، ورعاية المصلحة...

أما الإجماع فلا يجوز اعتباره في مستند الإجماع؛ لأنه إثبات الشيء بنفسه، ولو اعتبر كان نزاعنا فيه كالنـــزاع في فرعه المنعقد عنه.

وأما النص فهو إما متواتر أو آحاد، وعلى التقديرين فهو إما صريح في الحكم، أو محتمل، فهي أربعة أقسام. فإن كان متواترًا صريحًا، فهو قاطع من جهة متنه ودلالته، لكن قد يكون محتملاً من جهة عموم أو إطلاق، وذلك يقدح في كونه قاطعًا مطلقًا. فإن فرض عدم احتماله من جهة العموم والإطلاق ونحوه، وحصلت فيه القطعية من كل جهة بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه _ منعنا أن مثل هذا يخالف المصلحة، فيعود إلى الوفاق. وإن كان آحادًا محتملاً فلا قطع، وكذا إن كان متواترًا محتملاً، أو آحادًا صريحًا لا احتمال في دلالته بوجه؛ لفوات قطعيته من أحد طرفيه إما متنه أو سنده...

وأيضًا فإن الإجماع أقوى من النص، فإذا نازعناكم في الإجماع ورجَّحنا عليه المصلحة، فالنص بذلك أولى، فانتفت بذلك دعوى القطعية في مستند الإجماع من جهة الإجماع والنص، فلم يبق إلا رعاية المصلحة، فإذا استند الإجماع إليها فهو موافق لما نقوله؛ لأنا نعهد في الأحكام المصلحة، سواء كانت بواسطة إجماع أو نحوه، أو بغير واسطة..

الآية الثالثة: قوله ﷻ: **﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾** [آل عمران:110][1] وهو ثناء عليهم، وثناء الله ﷻ عليهم تعديل لهم، فليكن إجماعهم حجة. والاعتراض عليه كالاعتراض على الذي قبله.

فهذه [هي] الآيات المستدل بها على الإجماع من القرآن.

أدلة الإجماع من السنة

وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام: "**أمتي لا تجتمع على ضلالة**"[2]، وما ورد بمعناه.

وجه الاستدلال به أنه ورد بألفاظ كثيرة، وروايات متعددة [بلغت درجة][3] التواتر المعنوي كشجاعة علي وكرم حاتم، ودلالته قاطعة في وجوب اتباع الإجماع، فصار في قوة النص القاطع إسنادًا ومتنًا على المطلوب، فيجب اتباعه.

والاعتراض عليه بأن هذا الخبر، وإن تعددت ألفاظه ورواياته _ لا نسلّم أنه بلغ رتبة التواتر المعنوي؛ لأنا إذا عرضنا[4] هذا الخبر على أذهاننا، وسخاء حاتم وشجاعة علي ونحوهما من المتواترات المعنوية _ وجدناها قاطعة بثبوت الرأي الثاني، غير قاطعة بالأول، فهو إذًا في القوة دون سخاء حاتم وشجاعة عليّ، وهما متواتران،

---

(1) وبقية الآية: **﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾**.

(2) تقدم تخريجه.

(3) في [أ]: "بمبلغ التواتر"، وفي [ب]: "بلغ التواتر المعنوي"، وقد آثرت تصحيحها هكذا..

(4) في [أ]: "اعترضنا"، وهو تحريف.

وما دون المتواتر ليس بمتواتر، فهذا الخبر ليس بمتواتر، لكنه في غاية الاستفاضة[1]...

فإن قيل: تلقته الأمة بالقبول، فدل على ثبوته _ فجوابه من وجوه:

أحدها: لا نسلّم تلقيها له بالقبول؛ إذ منكرو الإجماع كالنظّام، والشيعة، والخوارج، والظاهرية- فيما عدا إجماع الصحابة – لو تلقوه بالقبول لما خالفوه.

الثاني: أن الاحتجاج بتلقي الأمة له بالقبول احتجاج بالإجماع، وهو إثبات الشيء بنفسه.

الثالث: سلّمنا تلقيهم له بالقبول، لكن قبولاً مظنونًا لا مقطوعًا به، والظن لا يصلح مستندًا للإجماع المدَّعى قطعيته، وكونه أقوى أدلة الشرع، بحيث تسفك به الدماء، وترتب عليه الأحكام القواطع؛ إذ ذاك تفريع للقوي على الضعيف، وللقاطع على المظنون.

سلّمنا أنه بلغ رتبة التواتر، ولكن لا نسلّم أنه قاطع في وجوب اتباع الإجماع؛ لاحتمال أنه أراد بها "لا تجتمع على ضلالة الكفر"، فلا يكون حجة في وجوب اتباع الإجماع، فيما سوى الإيمان المقابل للكفر.

فأما نحو قوله ﷺ: "**اتبعوا السواد الأعظم؛ فإنه من شذ شذ في النار، ويد الله مع الجماعة**"[2] _ فإنما المراد به طاعة الأئمة والأمراء، وترك الخروج عليهم، بدليل قوله ﷺ: "**اسمعوا وأطيعوا وإن تأمر عليكم عبد حبشي**"[3]، وقوله ﵇: "**من مات تحت راية عصبية[4]، مات ميتة جاهلية**"[5].

ثم يرد على [أدلة][6] الإجماع من الكتاب والسنة سؤالان.

أحدهما: أنها[7] استدلال بظواهر سمعية؛ إذ لا قاطع فيها، لورود الإشكالات المذكورة عليها، والظواهر السمعية إنما وجب الاحتجاج بها بالإجماع، فلو أثبت الإجماع بها لزم[8] الدور.

الثاني: أن "المؤمنين" في الآية و"أمتي" في الخبر تقتضي كل مؤمن، وجميع الأمة، لكن الأمة[9] قد افترقت بموجب النص على ثلاث وسبعين فرقة، فنحن نقول بموجب الدليل: (وإن ما اجتمعت عليه الأمة بجميع فرقها الثلاث والسبعين[10] حجة قاطعة يجب اتباعها)، لكن مجموع الأمة بفرقها إنما أجمعوا على الإيمان بالله ورسله، ومسائل يسيرة بعد ذلك . ولا جرم أن إجماعهم في تلك المسائل حجة، وبهذا يظهر سر قوله ﵇ : "**أمتي لا تجتمع على ضلالة**"، أي أمتي بفرقها.

دليل الإجماع من النظر

وأما النظر، فلأن الجم الغفير من أهل الفضل والذكاء، مع استفراغ الوسع في الاجتهاد، وإمعان في طلب

---

(1) في [أ]: "لكن غاية الاستفاضة"، وفي [ب]: "لكن في غايته الاستفاضة"، وقد آثرت تصحيحها على ما ظننته الصواب.

(2) هذه الجملة من [ب] وقد وجدتها هناك: "يد الله على الجماعة" فصححتها، أما [أ] فلا توجد فيه هذه الجملة، ولا جواب أما، والكلام كله بعد ذلك من [ب] خاصة، حتى أنبه إلى وجوده في [أ]، وقد تقدم تخريج الحديث.

(3) أخرجه البخاري (7142) من حديث أنس بن مالك ﵁.

(4) رسمت هذه الجملة في الأصل هكذا (عمعه).

(5) أخرجه مسلم (1850) من حديث جندب بن عبد الله البجلي.

(6) سقطت هذه الكلمة من جميع النسخ مع أن المعنى يتطلبها.

(7) ورد هذا الضمير مذكرًا في جميع النسخ، مع أنه يعود على أدلة الإجماع، لا على الإجماع نفسه.

(8) في [الأصل]: "لزوم"، وهو تحريف.

(9) في [الأصل]: "الآية"، وهو تحريف.

(10) في [الأصل]: "الثلاث وسبعين"، وهو خطأ.

الحكم ـ يمتنع في العادة اتفاقهم على الخطأ، واعترض عليه بالنقض[1] بإجماع اليهود والنصارى وسائر أهل الملل الملل على[2] ضلالتهم، مع كثرتهم، وفضلهم، واجتهادهم، وإمعانهم في النظر؛ ثم هم مخطئون بإجماع المسلمين.

معارضة أدلة الإجماع

(د) وأما معارضة أدلة الإجماع[3] فمن وجوه:

أحدها: أنه لو كان الإجماع حجة لكان إما لذات المجمعين[4] أو لشهادة الشرع لهم بالعصمة، والأول باطل؛ إذ المجمعون ليسوا معصومين بذاتهم[5]؛ إذ لا يلزم من فرض عدم عصمتهم محال لذاته، والثاني باطل؛ لأن لأن شهادة الشرع بعصمتهم إما متواترة، لكن تواترها ممنوع كما تقرر، أو آحاد، وهو لا يفيد المقصود، فظهر أن الإجماع ليس بحجة.

الوجه الثاني: قوله ﷺ: "**تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة**"[6] مع قوله: "**لا تجتمع أمتي على ضلالة**"، فنقول: المراد بالأمة التي لا تجتمع على ضلالة إما مجموع الفرق الثلاث والسبعين؛ أو الفرقة الناجية منهم...

فإن أريد مجموع الفرق لم يصح لوجهين: أحدهما: أن منهم من لا يقول بالإجماع، فلا يصح اعتبار إجماع من لا يرى الإجماع حجة، والثاني: أن من فرق الأمة من يكفر ببدعته، والكافر لا يعتبر في الإجماع...

وإن أريد الفرقة الناجية، فليست مجموع الأمة، بل هي ثمن تسع الأمة تقريبًا: جزء من ثلاثة وسبعين جزءًا، فيبقى تقدير الحديث: ثمن تسع أمتي لا يجتمع على ضلالة، أو جزء من ثلاثة وسبعين جزءًا من أمتي لا يجتمع على ضلالة[7]، وهو ركيك من الكلام لا يجوز نسبة مثله إلى النبي ﷺ.

الوجه الثالث: أن عثمان بن عفان والإمامين قبله حجبوا الأم عن الثلث إلى السدس بأخوين، ولم يحجبها ابن عباس إلا بثلاثة، وناظر عثمان في ذلك حيث قال لعثمان: "إن الله ﷻ يقول: ﴿**فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ**﴾ [النساء:11]، وليس الأخوان إخوة في لسان قومك"، فقال عثمان: "إني لا أدع أمرًا كان قبلي"[8]، وهذا احتجاج من عثمان بالإجماع، ولو كان حجة لما خالفه ابن عباس لظاهر القرآن ابتداء، ولما أقره عثمان على خلافه دوامًا، بل كان يأخذ على يده، ويرده إلى إجماع الناس. وهذا يدل على أن الإجماع دون ظواهر النصوص في القوة، كما فعله ابن عباس؛ حيث قدَّم ظاهرًا من ظواهر الكتاب على الإجماع خصصه[9] الخلفاء الثلاثة ومن في عصرهم.

الوجه الرابع: أن الصحابة أجمعوا على جواز التيمم للمرض وعدم الماء، وخالف ابن مسعود حيث قال: "لو رخصنا لهم في هذا ــ لأوشك أن يبرد على أحدهم الماء، فيتيمم، وهو يرى الماء". فاحتج أبو موسى عليه

---

(1) هكذا وردت الكلمة في الأصل، وكان واجبًا أن يقال: "بأنه منقوض"؛ لأن مثل هذا المصدر يجب أن يكون مؤولاً.

(2) سقط حرف الجر "على" من الأصل.

(3) انظر هذا الملحق ص251، 252.

(4) في [الأصل]: "المجتمعين"، وهو تحريف.

(5) في [الأصل]: "بذاته"، وهو تحريف.

(6) أخرجه أحمد (27510)، وأبو داود (4596)، والترمذي (2640)، وابن ماجه (3991)، من حديث أبي هريرة ﷺ. وقال الترمذي: حسن صحيح. اهـ.

(7) في [الأصل]: "ثلاث وسبعين" بدون التاء، ولا تجتمع بضمير المؤنث مع أن مرجعه لفظ (جزء). وكلاهما تحريف من الناسخ في عبارة المؤلف.

(8) أخرجه الطبري في التفسير (278/4)، وابن حزم في المحلى (258/9).

(9) في [الأصل]: "خصصوا" ولا معنى له، فلعله تحريف عما ذكرته.

بالآية، وحديث عمار، فلم يلتفت. وهذا ترك للنص[1] والإجماع بمجرد المصلحة، ثم اشتهر هذا عن ابن مسعود، ولم ينكر عليه أحد، فهو في ذلك إما مصيب أو مخطئ، فإن كان مصيبًا لزم جواز ترك النص والإجماع بالمصلحة ونحوها، وهو المطلوب. وإن كان مخطئًا لزم خطأ أهل الإجماع في ترك الإنكار عليه، فأحد الأمرين لازم: إما جواز ترك الإجماع؛ لفعل ابن مسعود، أو وقوع الإجماع على الخطأ؛ لإقرار الصحابة ابن مسعود على خطئه، وكلا الأمرين قادح في الإجماع.

فإن قيل: لا نسلّم انعقاد الإجماع على التيمم عند عدم الماء؛ لمخالفة ابن مسعود فيه، ولا نسلّم[2] اتفاق الصحابة على ترك الإنكار على ابن مسعود قوله؛ لرد أبي موسى عليه، فبطل ما احتججتم به على القدح في الإجماع _ قلنا: بتقدير [أن] ابن مسعود لم يخالف الإجماع، فقد خالف النص الذي هو أصل الإجماع لمجرد المصلحة، وأنتم[3] لا تقولون بترك النص لقياس ولا مصلحة، فهو إذن مخطئ عندكم، وقد أقرّه الصحابة على الخطأ، ولزم المحذور، وأما رد أبي موسى على ابن مسعود، فهو مناظرة وجدال لا رد إنكار، والفرق بينهما واضح[4].

واعلم أن غرضنا من هذا كله ليس القدح في الإجماع وإهداره بالكلية، بل نحن نقول به في العبادات والمقدرات ونحوها، وإنما غرضنا بيان أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله ﷺ: "**لا ضرر ولا ضرار**" _ أقوى من الإجماع، ومستندها أقوى من مستنده، وقد ظهر ذلك مما قررنا في دليلها، والاعتراض على أدلة الإجماع...

لماذا تقدم المصلحة على النص والإجماع؟

وإنما[5] يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والإجماع، على الوجه الذي ذكرناه، وجوه:

أحدها: أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي[6] إذًا محل وفاق، والإجماع محل خلاف، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف[7] فيه.

الوجه الثاني: أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعًا، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعًا، فكان اتباعه أولى[8]. وقد قال ﷻ: **﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا﴾** [آل عمران:103]، **﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾** [الأنعام:159]، وقال[9] ﷺ: "**لا تختلفوا فتختلف قلوبكم**"[10]، وقد قال ﷻ في مدح الاجتماع: **﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾**

---

(1) العبارة في [الأصل]: "وهذا ترك النص"، وأرى أنه لا مفر من تصحيحها إلى أحد وجهين، فإما أن تكون: "وهكذا ترك..." وإما: "هذا ترك للنص"، وقد آثرت الأخير.

(2) في جميع النسخ: "فلا"، والصواب ما ذكرته.

(3) في [الأصل]: "وأنهم لا يقولون...".

(4) هكذا وردت هذه الفقرة في [الأصل]، وفي العبارة الأخيرة منها ركاكة وضعف عن أداء المعنى المقصود بها.

(5) هذا هو أول الكلام في [جـ،د] بعد الكلام الذي قاله الطوفي في الإجماع وتركته النسختان. وقد ورد هذا الكلام فيهما بلفظ: "ومما "ومما يدل".

(6) في [الأصل]: "فهو"، ولعله يعني دليل رعاية المصلحة.

(7) ورد الفعلان في [جـ،د] مسندين إلى واو الجماعة، أما في الأصل فقد وردا مبنيين للمجهول، وهذا أقوى في أداء المعنى المقصود.

(8) في [الأصل]: "ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه، ولا يختلف هو بسبب الاتفاق المطلوب شرعًا، فكان تابعه أولى".

(9) في [الأصل]: "وقوله"، وكذلك في [جـ،د] والمناسب: "وقال".

(10) أخرجه مسلم (432)، من حديث أبي مسعود البدري ﷺ.

[الأنفال:63]، وقال ﷺ: "**وكونوا عباد الله إخوانًا**"[1].

ومن[2] تأمل ما حدث بين أئمة المذاهب من التشاجر والتنافر ــ علم صحة ما قلنا، حتى إن المالكية استقلوا استقلوا بالمغرب، والحنفية بالمشرق، فلا يقارّ أحد المذهبين أحدًا من غيره في بلاده إلا على وجه ما[3]، وحتى بلغنا أن أهل جيلان[4] من الحنابلة إذا دخل إليهم حنفي قتلوه وجعلوا ماله فيئًا: حكمهم في الكفار... وحتى بلغنا أن بعض بلاد ما وراء النهر من بلاد الحنفية كان فيه مسجد واحد للشافعية، وكان والي البلد يخرج كل يوم لصلاة الصبح، فيرى ذلك المسجد، فيقول: أما آن لهذه الكنيسة أن تغلق؟. فلم يزل كذلك حتى أصبح يومًا وقد سد باب ذلك المسجد بالطين واللبن، فأعجب الوالي ذلك. ثم إن كلاًّ من أتباع الأئمة يفضِّل إمامه على غيره في تصانيفهم ومحاوراتهم، حتى رأيت حنفيًّا صنَّف مناقب أبي حنيفة، فافتخر فيها بأتباعه -كأبي يوسف، ومحمد، وابن المبارك، ونحوهم-، ثم قال يعرِّض بباقي المذاهب:

أولئك آبائي فجئني بمثلهم إذا جمعتنا ياجرير المجامع

وهذا شبيه بدعوى الجاهلية، وغيره كثير. وحتى إن المالكية يقولون: الشافعي غلام مالك، والشافعية يقولون: أحمد بن حنبل غلام الشافعي، والحنابلة يقول: الشافعي غلام أحمد بن حنبل، وقد ذكره أبو الحسن القرافي في الطبقات من أتباع أحمد. والحنفية يقولون: إن الشافعي غلام أبي حنيفة؛ لأنه غلام محمد بن الحسن، ومحمد غلام أبي حنيفة، قالوا: لولا أن الشافعي من أتباع أبي حنيفة لما رضينا أن ننصب معه الخلاف. وحتى إن الشافعية يطعنون بأن أبا حنيفة من الموالي، وأنه ليس من أئمة الحديث، وأحوج ذلك الحنفية إلى الطعن في نسب الشافعي، وأنه ليس قرشيًّا، بل من موالي قريش.. ولا إمامًا في الحديث؛ لأن البخاري ومسلمًا أدركاه ولم يرويا عنه[5]، مع أنهما[6] لم يدركا إمامًا إلا رويا عنه، حتى احتاج الإمام فخر الدين، والتميمي، في تصنيفهما مناقب الشافعي، إلى الاستدلال على هاشميته، وحتى جعل كل فريق يروي السنة في تفضيل إمامه، فالمالكية رووا: "**يوشك أن تضرب أكباد الإبل، فلا يجدون أحدًا أعلم من عالم المدينة**"[7] قالوا: وهو مالك. والشافعية رووا: "**الأئمة من قريش**"[8]، "**تعلموا من قريش ولا تعلموها**"[9] أو "**عالم قريش ملأ الأرض علمًا**"[10] قالوا: ولم يظهر من قريش بهذه الصفة إلا الشافعي، والحنفية رووا: "**يكون في أمتي رجل يقال له النعمان هو سراج أمتي، ويكون فيهم رجل يقال له محمد بن إدريس هو أضر على أمتي من**

(1) أخرجه البخاري (6065)، ومسلم (2559)، من حديث أنس بن مالك ﷺ.

(2) هذا الكلام عما حدث بين أئمة المذاهب وارد في [أ،ب] وقد حذف من [جـ،د] ولم يشر إليه بشيء.

(3) في [الأصل]: "ولا يعاد أحد المذهبين أحدًا من غيره في بلاده إلا على وجه ما"، وقد رأيت تصحيحها حسب السياق.

(4) اسم لبلاد كثيرة من وراء بلاد طبرستان، وأنه ليس فيها مدينة كبيرة، إنما هي قرى في مروج بين جبال... وقد نسب إليها من لا يحصى من أهل العلم في كل فن، وعلى الخصوص في الفقه. انظر: معجم البلدان (194/3).

(5) في [أ]: "ولم يلقياه"، وهو آخر ما ورد فيها شرحًا لحديث: "**لا ضرر ولا ضرار**"، أما المذكور بعدُ، فقد أخذته من [ب].

(6) في [الأصل]: "ولم يدركا" وأعتقد أن السياق يقتضي هذا التصحيح.

(7) أخرجه أحمد (7920)، والترمذي (2680)، والحاكم (307)، والبيهقي في السنن الكبرى (1681)، من حديث أبي هريرة ﷺ، قال الترمذي: حديث حسن. اهـ. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. اهـ. وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء (56/8): حديث نظيف الإسناد غريب المتن. اهـ.

(8) أخرجه ابن أبي شيبة (32388)، وأحمد (11898)، والنسائي في الكبرى (5942)، والبيهقي في السنن الكبرى (5081) من حديث أنس بن مالك ﷺ، وأخرجه الطبراني في الأوسط (3521)، والحاكم في المستدرك (6962)، والضياء في المختارة (449)، والبيهقي (143/8) من حديث علي بن أبي طالب ﷺ، والحديث حسن بمجموع طرقه، انظر كشف الخفا (69/2).

(9) أخرجه ابن ابي شيبة في المصنف (32386)، وابن أبي عاصم في السنة (1515) من حديث سهل بن حثمة ﷺ.

(10) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (1522) من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ، قال الحافظ ابن حجر: طرق هذا الحديث إذا ضمت بعضها إلى بعض أفادت قوة، وعلم أن للحديث أصلاً.اهـ من كشف الخفا للعجلوني (69/2).

إبليس"[1]، والحنابلة رووا: "**يكون في أمتي رجل يقال له أحمد بن حنبل يسير**[2] **على سنتي سير الأنبياء**"؛ أو كما كما قال، فقد ذهب عني لفظه.

وقد ذكر أبو الفرج الشيرازي في أول كتابه المنهاج: "واعلم أن هذه الأحاديث ما بين صحيح لا يدل ودالّ[3] لا يصح، أما الرواية في مالك والشافعي فجيدة، لكنها لا تدل على مقصودهم؛ لأن (عالم المدينة) إن كان اسم جنس، فعلماء المدينة كثير، ولا اختصاص لمالك دونهم، وإن كان اسم شخص فمن علماء المدينة الفقهاء السبعة وغيرهم من مشايخ مالك الذين أخذ عنهم، وكانوا حينئذ أشهر منه، فلا وجه لتخصيصه بذلك، وإنما حمل أصحابه على حمل الحديث عليه كثرة أتباعه، وانتشار مذهبه في الأقطار، وذلك أمارة على ما قالوا.. وكذلك: "**الأئمة من قريش**" لا اختصاص للشافعي به، ثم هو محمول على الخلفاء في ذلك[4]، وقد احتج به أبو بكر يوم السقيفة، وكذلك: "**تعلموا من قريش**" لا اختصاص لأحد به. أما قوله: "**عالم قريش يملأ الأرض علمًا**" فابن عباس يزاحم الشافعي فيه، فهو أحق به لسبقه، وصحبته، ودعاء النبي ﷺ له في قوله: "**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**"[5]، فكان يسمى بحر العلم وحبر العرب، وإنما حمل الشافعية الحديث على الشافعي لاشتهار مذهبه، وكثرة أتباعه، على أن مذهب ابن عباس مشهور بين العلماء لا ينكر".

"وأما الرواية في أبي حنيفة وأحمد بن حنبل فموضوعة باطلة لا أصل لها: أما حديث: "**هو سراج أمتي**" فأورده ابن الجوزي في الموضوعات، وذكر أن مذهب الشافعي لما اشتهر أراد الحنفية إخماله، فتحدثوا مع مأمون بن أحمد السلمي، وأحمد بن عبد الله الخوشاري[6] وكانا كذابَين وضاعَين، فوضعا هذا الحديث في مدح أبي حنيفة وذم الله، ﴿**وَيَأْبَى اللهُ إِلاَّ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ**﴾ [التوبة:32]. وأما الرواية في أحمد بن حنبل فموضوعة قطعًا؛ لأنا قدمنا أن أحمد كان أحفظ الناس للسنة[7]، وأشدهم بها إحاطة، حتى ثبت أنه كان يذاكر تأليف[8] ألف حديث، وأنه قال: خرَّجت مسندي من سبعمائة ألف حديث وخمسين ألف حديث، وجعلته حجة بيني وبين الله ﷻ، فما لم تجدوه فيه فليس بشيء. ثم إن هذا الحديث الذي أورده الشيرَازي في مناقب أحمد ليس في مسنده، فلو كان صحيحًا لكان [هو] أولى الناس بإخراجه والاحتجاج به في محنته[9] التي ضيق الأرض ذكرها" ذكرها" اهـــ.

فانظر بالله أمرًا يحمل الأتباع على وضع الأحاديث في تفضيل أئمتهم، وذم بعضهم، وما مبعثه إلا تنافس المذاهب في تفضيل الظواهر ونحوها[10] على رعاية المصالح الواضح بيانها، الساطع برهانها، فلو اتفقت كلمتهم

([1]) ذكره ابن حبان في المجروحين (46/3) منسوبًا إلى النبي صلى الله عليه وسلم من طريق أنس ابن مالك ﷺ، في ترجمة مأمون بن أحمد السلمي قال ابن حبان: ومما وضع على الثقات من الأحاديث ورواها عنهم ... ثم ذكر الحديث. قال ابن حبان: كان دجالاً من الدجاجلة. اهـــ قال أبو نعيم الأصبهاني في كتاب الضعفاء (247) في ترجمة مأمون بن أحمد السلمي: من أهل هراة خبيث وَضّاع، يروي عن الثقات مثل هشام بن عمار ودحيم الموضوعات، وفيما حدث عن أحمد الجوباري الكذاب عن عبد الله بن معدان الأزدي عن أنس مسندًا: "يكون في أمتي رجل يقال له محمد بن إدريس أضر على أمتي من إبليس، ويكون في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة هو سراج أمتي". مثله يستحق من الله تعالى ومن الرسول ﷺ ومن المسلمين اللعنة.اهـــ قال علي القاري في موضوعاته الكبرى: هو موضوع باتفاق المحدثين.اهـــ نقلاً عن كشف الخفا للعجلوني(53).

([2]) في [الأصل]: "يصيد... صيد"، وهو تحريف.

([3]) في [الأصل]: "أو ذلك"، ولا معنى له.

([4]) في [الأصل]: زيادة "وردوا" على ذلك... وهي زيادة لا داعي لها في نظري.

([5]) أخرجه البخاري (143)، ومسلم (2477)، من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

([6]) هذه الكلمة في [الأصل] مطموسة لا تكاد تقرأ، وقد رجحت أنها هكذا.

([7]) في [الأصل]: "السنة" بدون اللام، وهو تحريف.

([8]) هكذا في الأصل.

([9]) في [الأصل]: "في محبته"، وهو تحريف.

([10]) في [الأصل]: "وما تثبيته إلا تناسهم في المذاهب في تحيكهم الظواهر ونحوها...".

بطريق ما ــ لما كان شيء مما ذكرنا عنهم.

واعلم أن من أسباب الخلاف الواقـــع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص. وبعض الناس يزعم أن السبب في ذلك عمر بن الخطاب؛ وذلك أن أصحابه استأذنوه في تدوين السنة في[1] ذلك الزمان، فمنعهم من ذلك، وقال: "**لا أكتب مع القرآن غيره**"، مع علمه أن النبي ﷺ قال: "**اكتبوا لأبي شـــاه خطبة الوداع**"[2] وقال: "**قيدوا العلم بالكتابة**"[3]، قالوا: فلو ترك الصحابة يدوِّن كل واحد منهم ما روى عن النبي ﷺ لانضبطت السنة، ولم يبق بين أحد من الأمة وبين النبي ﷺ في كل حديث إلا الصحابي الذي دوَّن روايته؛ لأن تلك الدواوين كانت تتواتر عنهم إلينا، كما تواتر البخاري ومسلم ونحوهما.

الوجه الثالث[4]: [أنه] قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا، منها: معارضة ابن مسعود للنص والإجماع في التيمم، بمصلحة الاحتياط في العبادة، كما سبق...

ومنها قوله ﷺ -لأصحابه حين فرغ من الأحزاب-: "**لا يصلين أحدٌ العصر إلا في بني قريظة**"[5]، فصلى بعضهم[6] قبلها، وقالوا: "لم يرد منا ذلك"، وهو شبيه بما ذكرنا...

ومنها قوله ﷺ لعائشة: "**لولا قومك حديثو عهد بالإسلام، لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم**"[7]، وهو يدل على أن بناءها على قواعد إبراهيم هو الواجب في حكمها، فتركه لمصلحة الناس[8].

ومنها أنه ﷺ لَّما أمرهم بجعل الحج عمرة، قالوا: "كيف وقد سمينا الحج؟"[9]، وتوقفوا، وهو معارضة للنص بالعادة، وهو شبيه بما نحن فيه...

وكذلك[10] يوم الحديبية، لَّما أمرهم بالتحلل توقفوا تمسكًا بالعادة، في أن لا حل قبل قضاء المناسك، حتى غضب النبي ﷺ وقال: "**مالي آمر بالشيء[11] فلا يفعل؟**"[12]...

ومنها ما روى أبو يعلى الموصلي في مسنده أن النبي ﷺ بعث أبا بكر ينادي: "**من قال: لا إله إلا الله دخل**

([1]) في [الأصل]: "من".

([2]) أخرجه البخاري (2434)، ومسلم (1355)، من حديث أبي هريرة ﷺ.

([3]) أخرجه ابن أبي شيبة (26427)، والدارمي (497)، والحاكم في المستدرك (187/1) موقوفًا على عمر بن الخطاب ﷺ، وقال الحاكم: وقد صحت الرواية أن عمر ﷺ قاله. وأخرجه الرامهرمزي في المحدث الفاصل (365/1)، وابن الجوزي في العلل المتناهية من ثلاث طرق (95، 96، 97) عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما . قال ابن الجوزي: هذه الطرق كلها لا تصح أما الطريقان الأولان، ففيهما عبدالله بن مؤمل قال أحمد أحاديثه مناكير، وقال يحيى بن معين: ضعيف وقال أبو حاتم بن حبان: لا يجوز الاحتجاج بخبره إذا انفرد وأما الطريق الثالث ففيه إسماعيل بن يحيى قال ابن عدي: يحدث عن الثقات بالبواطيل وقال ابن حبان: يروي الموضوعات عن الثقات وما لا أصل له عن الأثبات لا يحل الرواية عنه بحال، وقال الدارقطني: كذاب متروك.اهــ

([4]) انظر: هذا الملحق ص261.

([5]) أخرجه البخاري (946)، ومسلم (1770)، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

([6]) في [جــ،د]: "فصلى أحدهم"، وما هنا هو ما في [الأصل] وهو أقرب، بدليل "وقالوا" بعده.

([7]) إشارة إلى قوله ﷺ في حديث عائشة رضي الله عنها: "**ألم تري أن قومك لما بنوا الكعبة، اقتصروا عن قواعد إبراهيم؟**"، قالت: "يا رسول الله، ألا تردها على قواعد إبراهيم؟"، فقال: "**لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت**". أخرجه البخاري (4484)، ومسلم (1333).

([8]) في [الأصل]: "لمصلحة التتالف".

([9]) أخرجه البخاري (1568)، ومسلم (1240)، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

([10]) [هكذا في [جــ،د]. أما في [ب] فقد حرفت إلى: "ذلك".

([11]) في [ب]: "بشيء"، وقد آثرت ما في [جــ،د] وهو ما أثبته هنا.

([12]) انظر صحيح البخاري (2734).

الجنة"، فوجده عمر فردَّه، وقال: "إذًا يتكلوا[1]"[2]...

وكذلك ردَّ عمر أبا هريرة عن مثل ذلك في حديث صحيح[3]، وهو معارضة لنص الشرع بالمصلحة...

ومنها[4] ما روى الموصلي أن رجلاً دخل المسجد يصلي، فأعجب الصحابة سمته، فقال النبي ﷺ لأبي بكر: بكر: "**اذهب فاقتله**"، فذهب فوجده يصلي، فرجع عنه، ثم أمر عمر فرجع كلاهما يقول: "كيف أقتل رجلاً يصلي؟" ثم أمر عليًّا بقتله، فذهب فلم يجده، فقال النبي ﷺ: "**لو قتل ما اختلف في أمتي اثنان**"[5]. فهذان الشيخان تركا النص، ولا مستند لهما إلا استحسان إقباله على العبادة، ولا يقال: إنما تركا هذا النص على قتله بقوله ﷺ: "**نهيت عن قتل المصلين**"[6]؛ لأن ذلك نسخ في حق هذا الشخص بهذا النص الخاص المتأخر، وظهر أن[7] تركهما الأمر بقتله إنما كان استحسانًا منهما مجردًا، وهو من باب ما نحن فيه: من معارضة النصوص ونحوهما بالمصالح، هذا مع أن النبي ﷺ لم ينكر عليهما ترك أمره، ولا عاتبهما، ولا ثرَّب عليهما، بل سلّم لهما حالهما، وأجاز اجتهادهما ؛ لما علم من نيتهما وصدقهما في ذلك _ فكذلك من قدَّم رعاية مصالح المكلفين على باقي أدلة الشرع بقصد إصلاح شأنهم[8]، وانتظام حالهم، وتحصيل ما تفضَّل الله ﷻ به عليهم من الصلاح، وجمع الأحكام من التفرق، وائتلافهما عن الاختلاف. فوجب أن يكون جائزًا، إن لم يكن متعينًا.

[فوجب أن يكون تقديم رعاية المصالح على باقي أدلة الشرع من مسائل الاجتهاد على أقل أحواله، وإلا فهو راجح متعين، كما ذكرنا][9].

فقد ظهر بما قررناه أن دليل رعاية المصالح أقوى من دليل الإجماع، فليقدم عليه وعلى غيره من أدلة الشرع عند التعارض، بطريق البيان.

اعتراضات وردود عليها

فإن قيل: حاصل ما ذهبتم إليه تعطيل أدلة الشرع بقياس مجرد، وهو كقياس إبليس فاسد الوضع والاعتبار _ قلنا: هذا وهم واشتباه، من نائم بعيد[10] الانتباه، وإنما هو تقديم دليل شرعي على أقوى منه، وهو دليل[11] الإجماع على وجوب العمل بالراجح، كما قدمتم أنت الإجماع على النص، والنص على الظاهر..

وقياس إبليس – وهو: ﴿**أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ**﴾ [الأعراف:12] – لم يقم عليه ما قام على رعاية المصالح من البراهين، وليس هذا من باب فساد الوضع، بل من باب تقديم الراجح كما ذكرنا.

([1]) في [ب]: "يتكلموا"، وهو تحريف.

([2]) أخرجه أبو يعلى الموصلي (15/1- مجمع) وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد وقال: في إسناده سويد بن عبد العزيز وهو متروك. اهـ

([3]) أخرجه ابن منده في الإيمان (88) من حديث أبي هريرة ﷺ.

([4]) لم يرد هذا المثال في [جـ،د].

([5]) أخرجه أخرجه أبو يعلى الموصلي (226/6- مجمع) من حديث أنس بن مالك ﷺ، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد وقال: رواه أبو يعلى ويزيد الرقاشي ضعفه الجمهور وفيه توثيق لين وبقية رجاله رجال الصحيح.اهـ وله شاهد عند أحمد (19918) من حديث أبي بكرة ﷺ.

([6]) أخرجه أبو داود (4928) من حديث أبي هريرة ﷺ. قال المنذري: في إسناده أبو يسار القرشي سئل عنه أبو حاتم الرازي فقال: مجهول.اهـ وأخرجه أبو يعلى (90)، والبزار (39) من حديث أنس بن مالك ﷺ وأورده الهيثمي في المجمع (226/6) وقال: رواه أبو يعلى والبزار وفيه موسى بن عبيدة وهو متروك.اهـ

([7]) في [ب] بدون "أن" هذه، ويبدو أن وجودها ضروري لاستقامة الجملة.

([8]) في [ب]: "يقصد ترك إصلاح"، وهو تحريف واضح.

([9]) الكلام الذي بين قوسين هنا _ سقط من [جـ،د].

([10]) في [جـ،د]: "بعد"، وهو تحريف لما في الأصل.

([11]) هكذا في [جـ،د]، أما في [ب] فقد وردت: "وهو متعين الإجماع...".

فإن قيل: الشرع أعلم بمصالح الناس، وقد أودعها أدلة الشرع، وجعلها أعلامًا عليها تُعرف بها، فترك أدلته لغيرها مراغمة ومعاندة له _ قلنا: أما كون الشرع أعلم بمصالح المكلفين فنعم. وأما كون ما ذكرناه من رعاية المصالح تركًا لأدلة الشرع بغيرها فممنوع، بل إنما تترك أدلته بدليل شرعي راجح عليها، مستند إلى قوله ﷺ: "**لا ضرر ولا ضرار**"، كما قلتم في تقديم الإجماع على غيره من الأدلة، ثم إن الله ﷻ جعل لنا طريقًا إلى معرفة مصالحنا عادة، فلا نتركه لأمر مبهم، يحتمل أن يكون طريقًا إلى المصلحة وألا يكون...

فإن قيل[1]: إجماع الأمة حجة قاطعة، فلا تخالَف _ قلنا: إن عنيتم بكونه قاطعًا القطع العقلي الذي لا يحتمل النقيض[2] كقولنا: الواحد نصف الاثنين _ فلا نسلّم أن الإجماع قاطع بهذا المعنى. وإن عنيتم به استناده[3] إلى دليل قاطع، فقد سبق تفصيل جوابه في الاعتراض على دلالة الآية الثانية من أدلة الإجماع. وإن عنيتم به أنه لا يجوز خلافه _ فهو عين الدعوى، ومحل النـــزاع بيننا، وعندنا يجوز خلافه بأقوى منه، وقد بيَّناه.

فإن قيل: خلاف الأمة في مسائل الأحكام رحمة واسعة، فلا يحويه حصرهم من جهة واحدة؛ لئلا يضيق مجال الاتساع _ قلنا: هذا الكلام ليس منصوصًا عليه من جهة الشرع حتى يُمتثل، ولو كان لكان [4] مصلحة الوفاق أرجح من مصلحة الخلاف، فتقدَّم، ثم ما ذكرتموه من مصلحة الخلاف بالتوسعة على المكلفين معارَض بمفسدة[5] تعرض منه، وهو أن الآراء إذا اختلفت وتعددت _ اتبع بعضٌ رخص المذاهب، فأفضى إلى الانحلال والفجور، كما[6] قال بعضهم:

فاشرب ولُط وازْنِ وقامر واحتجج   في كل مســـألة بقول إمام...

يعني بذلك شرب النبيذ، وعدم الحد في اللواط على رأي أبي حنيفة، والوطء في الدبر على ما يعزى إلى مالك، ولعب الشطرنج على رأي الشافعي...

وأيضًا، فإن بعض أهل الذمة ربما أراد الإسلام، فيمنعه كثرة الخلاف، وتعدد الآراء؛ ظنًّا منه أنهم يخطئون[7]؛ لأن الخلاف مبعود عنه[8] بالطبع، ولهذا قال الله تعالى: ﴿**اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا**﴾ **مُتَشَابِهًا**﴾ [الزمر:23] أي يشبه بعضه بعضًا، ويصدِّق بعضها بعضًا، لا يختلف إلا بما فيه من المتشابهات، وهي ترجع إلى المحكمات بطريقها. ولو اعتمدت رعاية المصالح المستفادة من قوله ﷺ: "**لا ضرر ولا ضرار**" على ما تقرر _ لا تجد طريق الحكم وانتهى الخلاف، فلم[9] يكن ذلك شبهة في امتناع من أراد الإسلام، من أهل الذمة الذمة وغيرهم.

فإن قيل: هذه الطريقة التي سلكتها إما أن تكون خطأ فلا يُلتفت إليها، أو صوابًا: فإما أن ينحصر

([1]) هذا الاعتراض وجوابه ساقطان من [جـــ،د]...
([2]) في [الأصل]: "الذي يحتمل نقيض..." وهو تحريف.
([3]) في [الأصل]: "إسناد" وهو محرف في نظري عما ذكرته.
([4]) في [الأصل]: "لكن"، وهو تحريف.
([5]) في [الأصل]: "لمفسده"، وهو تحريف.
([6]) هذا المثال وشرحه ليس في [جـــ،د].
([7]) سقط هذا التعليل من [جـــ،د].
([8]) في [جـــ،د]: "منفور منه".
([9]) هذا الاستنتاج ساقط من [جـــ،د].

الصواب فيها أو لا. فإن انحصر لزم أن الأمة من أول الإسلام إلى حين ظهور هذه الطريقة على خطأ؛ إذ لم يقل بها أحد منهم. وإن لم ينحصر، فهي طريق جائزة من الطرق، لكن طريق الأئمة التي اتفقت الأمة على اتباعها أولى بالمتابعة؛ لقوله ﷺ: "**اتبعوا السواد الأعظم، فإنه من شذ شذ في النار**"[1] _ فالجواب أنها ليست خطأ لما ذكرنا عليها من البرهان، ولا الصواب منحصر فيها قطعًا، بل ظنًّا واجتهادًا، وذلك يوجب المصير إليها؛ إذ الظن في العرفيات كالقطع في غيرها. وما يلزم على هذا من خطأ الأمة فيما قبله لازم على كل ذي رأي أو طريقة انفرد بها غير مسبوق إليها. والسواد الأعظم الواجب اتباعه هو الحجة والدليل الواضح؛ وإلا لزم أن يتبع العلماء العامة إذا خالفوهم؛ لأن العامة أكثر، وهم[2] السواد الأعظم.

والله ﷻ أعلم بالصواب.

بين الطوفي والإمام مالك

واعلم أن هذه الطريقة[3] التي ذكرناها مستفيدين لها من الحديث المذكور _ ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهو التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام..

أدلة العبادات

وتقرير ذلك أن الكلام في أحكام الشرع إما أن يقع في العبادات والمقدرات ونحوها، أو في المعاملات والعادات وشبهها، فإن وقع في الأولى[4] اعتبر فيه النص والإجماع ونحوهما من الأدلة. غير أن الدليل على الحكم الحكم إما أن يتحد[5] أو يتعدد، فإن اتحد مثل أن كان فيه آية أو حديث أو قياس أو غير ذلك ثبت به. وإن تعدد الدليل مثل أن كان آية وحديثًا وقياسًا واستصحابًا ونحوه _ فإن اتفقت الأدلة على إثبات أو نفي ثبت بها، وإن تعارضت فيه فإما تعارضًا يقبل الجمع أو لا يقبله. فإن قبل الجمع جمع بينهما؛ لأن الأصل في أدلة الشرع الإعمال لا الإلغاء، غير أن الجمع بينهما يجب أن يكون بطريق قريب واضح، لا يلزم معه التلاعب ببعض الأدلة. وإن لم يقبل الجمع، فالإجماع مقدم على ما عداه من الأدلة التسعة عشر، والنص مقدم على ما عدا الإجماع، ثم النص منحصر في الكتاب والسنة، ثم لا يخلو، إما أن ينفرد بالحكم أحدهما أو يجتمعا فيه، فإن انفرد به أحدهما فإما الكتاب[6] أو السنة، فإن انفرد به الكتاب، فإما أن يتحد الدليل أو يتعدد، فإن اتحد بأن كان في الحكم آية واحدة عمل بها إن كانت نصًّا أو ظاهرًا فيه، وإن كانت مجملة فإن كان أحد[7] احتماليها أو احتمالاتها أشبه بالأدب مع الشرع عمل به، وكان ذلك كالبيان. وإن استوى احتمالاها في الأدب مع الشرع جاز الأمران، والمختار أن يتعبد بكل منهما مرة، وإن لم يظهر وجه الأدب فيهما[8] وقف الأمر على البيان.

---

(1) تقدم تخريجه.
(2) في [ب،جـ،د]: "وهو"، وقد آثرت عودة الضمير إليهم مجموعًا.
(3) في [جـ،د] زيادة "هي" ههنا، وهي زيادة تفسد المعنى.
(4) في [ب]: "الأول"، وهو تحريف.
(5) يقصد: يتوحد، أي يكون واحدًا فقط؛ بدليل مقابله، وهكذا في سائر ما يأتي.
(6) في [ب]: "فإما الكتاب والسنة"، وهو تحريف.
(7) في [ب]: "إحدى"، وهو تحريف.
(8) في [جـ،د] سقط الجار والمجرور.

وإن[1] تعدد الدليل من الكتاب – بأن[2] كان في الحكم منه آيتان فأكثر – فإن اتفق مقتضاهن فكالآية الواحدة، وإن اختلف: فإن قبل الجمع جمع[3] بينهنّ بتخصيص أو تقييد أو نحوه، وإن[4] لم يقبل الجمع: فإن علم نسخ بعضها بعينه، فالعمل على ما سواه، وإن لم يعلم نسخ بعضها، فالمنسوخ منهما مبهم[5]، وليستدل عليه بموافقة السنة غيرَه؛ إذ السنة بيان الكتاب، وهي إنما تبيِّن ما ثبت حكمه لا ما نُسخ.

وإن انفردت السنة بالحكم: فإن كان فيه حديث واحد _ فإن صح عمل به كالآية الواحدة، وإن لم يصح لم يعتمد عليه، وأخذ الحكم من الكتاب إن وجد[6]، وإلا فمن الاجتهاد إن ساغ، مثل أن يعمل بما هو أشبه بالأدب مع الشرع، وتعظيم حقه، وإن لم يسغ[7] فيه الاجتهاد وقف على البيان.

وإن كان فيه أكثر من حديث – فإن صحت جميعها: فإما أن تتساوى[8] في الصحة أو تتفاوت[9]، فإن تساوت في الصحة، فإن اتفق مقتضاها فكالحديث الواحد، وإن اختلف[9] فإن قبل الجمع جمع بينهما، وإلا فبعضها منسوخ، فإن تعين وإلا استدل عليه[10] بموافقة الكتاب أو الإجماع غيرَه، أو بغير ذلك من الأدلة. وإن لم تصح جميعها – فإن كان الصحيح منها واحدًا فكما لو لم يكن في الحكم إلا حديث، وإن كان الصحيح أكثر من واحد فإن اتفقت عمل بها، وإن اختلفت جمع بينها إن أمكن الجمع، وإلا فبعضها منسوخ كما سبق فيما إذا كان جميع الأحاديث صحيحًا.

وإن تفاوتت في الصحة – فإن كان بعضها أصح من بعض: فإن اتفق مقتضاها فلا إشكال، وهي كالحديث الواحد. وإن تعارض[11] فإن قبلت الجمع جمع بينها، وإن لم تقبله قدّم الأصح فالأصح.

ثم إن اتحد الأصح عُمل به، وإن تعدد: فإن[12] اتفق فكالحديث الواحد، وإن تعارض جمع بينه إن قبل الجمع، وإلا فبعضه منسوخ: معين، أو مبهم يستدل عليه بما سبق.

وإن اجتمع في الحكم كتاب وسنة – فإن اتفقا عمل بهما، وأحدهما بيان للآخر أو مؤكد له. وإن اختلفا – فإن أمكن الجمع بينهما جمع، وإن لم يمكن: فإن اتجه نَسْخُ أحدهما بالآخر نُسِخَ به، وإن لم يتجه فهو محل نظر وتفصيل، والأشبه تقديم الكتاب؛ لأنه الأصل الأعظم، فلا يترك بفرعه.

هذا تفصيل القول في أحكام العبادات.

أدلة المعاملات

أما المعاملات ونحوها فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر:

فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا. فإن اتفقا فبها ونعمت، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وهي قتل القاتل والمرتد، وقطع السارق، وحد

(1) في [ب]: "فإن"، والمناسب ما في [جـ،د].
(2) في [جـ،د]: "فإن كان"، وهو تحريف عما أثبتناه.
(3) سقطت هذه الكلمة من [ب]، فبقي الشرط هناك دون جواب.
(4) في [ب]: "فإن لم" بالفاء؛ والمكان للواو.
(5) وردت هذه العبارة في [جـ،د] هكذا: "فإن علم نسخ بعضها بعينه فبها؛ وإلا فالمنسوخ منهما مبهم".
(6) في [ب]: "يوجد".
(7) في [ب]: "يتبع"، وهو تحريف.
(8) في [ب]: "يتساوى"، ويتفاوت.
(9) هكذا في [ب]، أما [جـ،د] فقد ورد الفعل فيهما "اختلفت"، وهو تحريف.
(10) في [ب]: فالاستدلال عليه، وهو تحريف.
(11) في جميع النسخ: "تعارضت" وهو خطأ؛ لأنه مقابل "فإن اتفق مقتضاها".
(12) سقط هذا الشرط والفعل الذي قبله من [ب]، ففسد المعنى هناك...

القاذف[1] والشارب، ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة. وإن اختلفا، فإن أمكن الجمع فاجمع بينهما[2]، مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض، على وجه لا يخل بالمصلحة، ولا يفضي[3] إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها، وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها؛ لقوله ﷺ: "**لا ضرر ولا ضرار**"، وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة، فيجب تقديمه. ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل.

عندما تتعارض المصالح...

ثم إن المصالح والمفاسد قد تتعارض، فتحتاج إلى ضابط يدفع محذور تعارضها، فنقول: كل حكم نفرضه فإما أن تتمحض مصلحته أو مفسدته، أو يجتمع فيه الأمران. فإن تمحضت مصلحته – فإن اتحدت[4] [بأن كان فيه مصلحة واحدة] حصِّلت. وإن تعددت [بأن كان فيه مصلحتان أو مصالح] فإن أمكن تحصيل جميعها حصِّل، وإن لم يمكن حصِّل الممكن. وإن تعذر ما زاد على المصلحة الواحدة – فإن تفاوتت المصالح في الاهتمام بها حصِّل الأهم منها، وإن تساوت في ذلك حصلت واحدة منها بالاختيار، إلا أن يقع ههنا تهمة فبالقرعة.

وإن تمحضت مفسدته، فإن اتحدت دفعت، وإن تعددت فإن أمكن درء جميعها درئت، وإن تعذر[5] درئ منها الممكن، فإن تعذر درء ما زاد على مفسدة[6] واحدة – فإن تفاوتت في عظم المفسدة دفع أعظمها، وإن تساوت في ذلك فبالاختيار، أو القرعة إن اتجهت التهمة[7].

وإن اجتمع فيه الأمران المصلحة والمفسدة – فإن أمكن تحصيل المصلحة، ودفع المفسدة تعين، وإن تعذر فعل الأهم من تحصيل أو دفع إن تفاوتا[8] في الأهمية، وإن تساويا فبالاختيار، أو القرعة إن اتجهت التهمة.

وإن تعارض مصلحتان أو مفسدتان، أو مصلحة ومفسدة، وترجح كل واحد من الطرفين من وجه دون وجه[9] _ اعتبرنا أرجح الوجهين تحصيلاً أو دفعًا، فإن استويا في ذلك عدنا إلى الاختيار أو القرعة.

فهذا ضابط مستفاد من قوله ﷺ: "**لا ضرر ولا ضرار**"، يُتوصل به إلى أرجح الأحكام غالبًا، وينتفي به الخلاف بكثرة الطرق والأقوال، مع أن في اختلاف الفقهاء فائدة عرضت خارجة عن المقصود، وهي معرفة الحقائق التي تتعلق بالأحكام، وأعراضها ونظائرها، والفروق بينها، وهي شبيهة بفائدة الحساب من جزالة الرأي...

لماذا لم تعتبر المصلحة في العبادات؟

---

(1) في [ب]: "وحد القذف"، والمناسب ما في [جـ،د].

(2) في [جـ،د]: "فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما جمع..." وقد آثرت ما في [ب].

(3) في [ب]: "ولا يقتضي إلى..." وهو تحريف.

(4) وردت العبارة في [جـ،د] هكذا: "كل حكم تفرضه فإما أن تتمحض مصلحته، فإن اتحد... إلخ" بدون مقابل إما، وقد أشارت [د] [د] إلى هذا. ثم عثرت على العبارة في [ب] كما أثبتها هنا غير أني آثرت "بأن" على "فإن" بعد الفعلين "اتحدت، وتعددت"؛ لأن المذكور بعد كل منهما تفسير له، لا تفريع عليه.

(5) في [جـ،د]: "تعددت"، وهو تحريف؛ لأنه مقابل: "فإن أمكن...".

(6) في [ب،جـ،د]: مصلحة، وهو خطأ من الناسخ أو سهو من المؤلف؛ إذ المفسدة هي التي تدرأ لا المصلحة.

(7) في [ب]: "إن تحققت تهمة".

(8) في [ب]: "أو يتفاوتان"، وهو تحريف.

(9) في [ب]: "فرجع كل واحد من الطرفين وجه دون وجه...".

وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها؛ لأن العبادات حق[1] للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمًّا وكيفًا وزمانًا ومكانًا إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له. ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعًا خادمًا له إلا إذا امتثل ما رسم له سيده، وفعل ما يعلم أنه يرضيه، فكذلك ههنا. ولهذا لما تعبَّدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع _ أسخطوا الله ﷻ، وضلوا وأضلوا، وهذا بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، فكانت[2] هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول.

ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ[3] من أدلته؛ لأنا قد قررنا أن رعاية[4] المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها[5] وأخصّها، فلنقدمها في تحصيل المصالح.

ثم هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم، فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعدًا عن إفادتها علمنا أنّا أُحلنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تفي بالأحكام علمنا أنا أُحلنا بتمامها على القياس، وهو إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه، بجامع بينهما.

والله ﷻ أعلم بالصواب.

* * *

(1) في [ب]: "حق الشرع"، وهو تحريف.
(2) في [جـ،د]: "وكانت" بالواو، وما في [ب] هو المناسب.
(3) في [ب]: "فيؤخذ...".
(4) في [جـ،د]: "أن المصلحة"، وفي [ب]: "أن غايت المصلحة"، وقد رأيت تصحيحها إلى رعاية المصلحة.
(5) في [ب]: "من أقواها"، والعبارة بدون [من] أكثر تمشيًا مع ما سبق أن قرره...

المراجع والفهارس

المـــــــراجـــع

مرتبة بحسب أسماء المؤلفين

ملحوظة: راعيت في ترتيب المؤلِّفين ما اشتهر به كل منهم من لقب، أو كنية، أو اسم، بعد حذف [ال] من الألقاب التي تبدأ بها كالغزالي، و [ابن] من الكنى التي عرف بها بعض المؤلِّفين كابن تيمية.

أ- المراجع الخاصـة:

ابن بدران: [الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى الدمشقي: معاصر، كان حيًّا إلى عام 1338هـ]:

1- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل:
مطبعة دار الطباعة المنيرية بالقاهرة سنة 1930م.

2- نزهة الخاطر العاطر، على روضة الناظر وجنة المناظر:
جزءان، المطبعة السلفية بالقاهرة سنة 1342هـ.

الطـــوفي: [انظر: الفصل الأول من الباب الأول، في هذه الرسالة، ص62 وما بعدها]:

3- الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية:
مخطوط، بدار الكتب نسختان منه: إحداها برقم 687 تفسير، والأخرى برقم 251 تفسير تيمور.

4- الإكسير في قواعد التفسير:
نسخة مصورة بمكتبة الأزهر، وفيلم 940 (646-793) بمعهد إحياء المخطوطات العربية.

5- البلبل في أصول مذهب ابن حنبل:
فيلم 3142 بمعهد إحياء المخطوطات العربية من (725) وفيلم 3143 من (1).

6- شرح الأربعين النووية:
328، 446: حديث التيمورية، بدار الكتب، والنسختان مخطوطتان.

7- الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية:
مخطوطة محفوظة بدار الكتب تحت رقم 228 مجاميع.

8- مختصر الزبيدي:
مخطوطة في مجلدين، تحت رقم 487: حديث، بدار الكتب.

القاسمي: [جمال الدين، الشيخ المحقق، دمشقي معاصر..]:

9- رسالة الطوفي في المصالح (كما سمى هو ما جرده من شرح الطوفي للأربعين) مطبوعة مع مجموعة رسائل في المطبعة الأهلية ببيروت، سنة 1324هـ، وفي العدد العاشر من المجلد التاسع بمجلة المنار، وفي العدد الأول من السنة الثانية بمجلة رسالة الإسلام.

الكناني: [قاضي القضاة الشيخ علاء الدين، علي بن محمد بن علي بن عبد الله ابن أبي الفتح العسقلاني المتوفى عام 776هـ]:

10– شرح مختصر الروضة، الذي اختصره الطوفي من روضة الناظر لابن قدامة، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم 283 أصول الفقه.

ب- المراجع العامة

الآمدي: [سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، المتوفى سنة 631هـ]:

11– الإحكام في أصول الأحكام:
أربعة أجزاء، مطبعة المعارف بمصر 1332هـ.

أبو زيد القيرواني: [أبو محمد، عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد النفراوي: فقيه من أعيان المالكية، يلقب بمالك الأصغر، توفي عام 386هـ]:

12– الرسالة في اعتقاد أهل السنة:
طبعة أولى بمطبعة السعادة.

أبو يوسف: [يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي، الفقيه العلامة، صاحب الإمام أبي حنيفة، توفي عام 182هـ]:

13– الرد على سير الأوزاعي: طبع الهند.

أغا بزرك: [محمد محسن، نزيل سامراء، الطهراني الشيعي، معاصر..].

14– الذريعة إلى تصانيف الشيعة:
طبع منه ستة أجزاء، في ست مجلدات، بمطبعة الغرى في النجف 1355هـ.

أمين الخولي: [الأستاذ الشيخ.. المستشار الفني لدار الكتب، والأستاذ السابق بكلية آداب القاهرة..]:

15– مالك بن أنس:
ترجمة محررة، مطبوع في ثلاثة أجزاء، بأرقام للصفحات متصلة في الثلاثة. مطبعة عيسى البابي الحلبي سنة 1370هـ.

الإيجي: [عضد الدين، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عالم بالأصول والمعاني والعربية: توفي عام 756هـ]:

16– شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب.

البخاري: [الحافظ الحجة، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، توفي عام 256هـ]:

17– صحيح البخاري:
في تسعة أجزاء. المطبعة الأميرية 1312هـ.

بروكلمان (***Brocklemann***) [مستشرق ألماني معاصر]:

18– تاريخ الأدب العربي (بالألمانية):
جـ2 ص108، وملحقه ص133.

البيهقي: [أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي، من أئمة الحديث، توفي عام 458هـ]:

19– السنن الكبرى:
مطبوع في عشرة أجزاء بحيدر أباد (الأولى).

التفتازاني: [مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدين، المتوفى عام 791هـ]:

20- التلويح إلى كشف غوامض التنقيح:
في ثلاثة أجزاء، ومعه عدة حواش.
المطبعة الخيرية بالقاهرة 1322هـ (أولى).

21- شرح مختصر المنتهى، لابن الحاجب.

ابن تيمية: [الإمام المجتهد تقي الدين أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله بن أبي القاسم، المتوفى سنة 728هـ]:

22- القياس في الشرع الإسلامي:
مطبوع بالمطبعة السلفية بمصر، 1346هـ.

23- مجموع الفتاوى الكبرى:
مطبوع في ثلاثة أجزاء، بمطبعة الكردستان العلمية، بمصر.

الجصاص: [أبو بكر أحمد بن علي الرازي، انتهت إليه رياسة الحنفية ببغداد في عصره، توفي عام 370هـ]:

24- أصول الجصاص: المحفوظة بدار الكتب تحت رقم 26: أصول الفقه.

جعيط: [الشيخ محمد، مفتي تونس الأسبق، معاصر، توفي عام 1337هـ]:

25- منهج التحقيق والتوضيح، حاشية على التنقيح للقرافي.. جزءان.
مطبعة النهضة، نهج الجزيرة عدد 11 بتونس 1340هـ.

الجويني: [أبو المعالي، عبد الملك بن محمد، إمام الحرمين، الشافعي، توفي عام 478هـ].

26- البرهان في أصول الفقه:
نسخة مصورة بدار الكتب [714: أصول الفقه].

ابن الحاجب: [جمال الدين عثمان بن عمر أبي بكر بن يونس، المصري المالكي، توفي عام 646هـ]:

27- مختصر المنتهى.. (مطبوع مع شروحه السابقة).

حاجي خليفة: [مصطفى بن عبد الله كاتب شلبي. مؤرخ تركي الأصل متعرب. توفي 1066هـ]:

28- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، جزءان، مطبوع...

ابن حجر: [شهاب الدين، أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، من أئمة العلم والتاريخ، توفي عام 852هـ]:

29- الدرر الكامنة، في أعيان المائة الثامنة:
أربعة أجزاء، طبعة دار المعارف بالهند 1349هـ.

ابن حزم: [أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري، توفي عام 456هـ]:

30 - الإحكام في أصول الأحكام، في ثمانية أجزاء:
الطبعة الأولى بمطبعة السعادة (1345 - 1348)هـ.

الحلي: [الحسن بن يوسف بن المطهر، شيعي. توفي عام 726هـ]:

31- تهذيب الوصول إلى علم الأصول (عند الشيعة):
طبع العجم 1308هـ.

ابن حميد: [أبو محمد عبد الله بن حميد بن سلوم، السالمي الإباضي، توفي عام 1332هـ]:

32- شمس الأصول:
ألفية في علم الأصول، على مذهب الإباضية.

33- طلعة الشمس شرح [شمس الأصول] السابقة:
مطبعة الموسوعات بباب الخلق "33 أصول فقه النحل بدار الكتب المصرية".

الخوانساري: [الإمام ميرزا محمد باقر الموسوي، الخوانساري الميلاد، الأصفهاني الموطن والمهاد]:

34- روضات الجنات، في أحوال العلماء والسادات:
طبع حجر بطهران عام 1307 هـ.

الخياط: [أبو الحسين عبد الرحمن بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، توفي بعد سنة 300هـ بقليل]:

35- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، بتحقيق الدكتور نيبرج.
طبع دار الكتب المصرية 1344هـ.

ابن رجب: [عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السلامي البغدادي، ثم الدمشقي، حافظ للحديث وفقيه حنبلي، توفي 795هـ]:

36- الذيل على طبقات الحنابلة:
(أ) نسخة مصورة بدار الكتب تحت رقم 1523 تاريخ، في ثلاثة أجزاء.
(ب) نسخة مطبوعة في جزءين، بمطبعة السنة المحمدية 1373هـ.

ابن رشد الحفيد: [محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، المتوفى عام 595هـ]:

37- بداية المجتهد ونهاية المقتصد:
جزءان، بتحقيق الشيخ محمد شاكر. الطبعة الأولى بمطبعة الاستقامة 1938م.

رشيد رضا: [السيد محمد، صاحب المنار، توفي 1353هـ (1935م)]:

38- تفسير القرآن الحكيم:
مطبعة المنار، الثالثة 1367هـ.

39- مجلة المنار: المجلد التاسع 1324هـ 1906م.

الزركلي: [خير الدين، معاصر...]:

40- الأعلام:
قاموس تراجم، في ثلاثة أجزاء بأرقام متصلة. طبعة المطبعة العربية بمصر عام 1345هـ.

الزمخشري: [جار الله أبو القاسم، محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي، توفي عام 538هـ]:

41– أساس البلاغة [جزءان]:
طبع دار الكتب المصرية 1341هـ.

الزيلعي: [أبو محمد فخر الدين بن علي بن محجن، البارعي، الحنفي، المتوفى عام 703هـ]:

42– تبيين الحقائق على كنز الدقائق، وهو المشهور باسم شرح الكنز: في ستة أجزاء طبع بولاق.

السرخسي: [شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل، الحنفي، المتوفى عام 483هـ]:

43– المبسوط في فقه الحنفية:
مطبوع في ثلاثين جزءاً بمطبعة السعادة عام 1324هـ.

السيوطي: [جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين، الخضيري، الشافعي، توفي عام 911هـ]:

44– الإتقان في علوم القرآن... جزءان:
طبعة مصطفى محمد [التجارية] الثالثة 1360هـ.

45– الأشباه والنظائر في فقه الشافعية:
طبعة مصطفى محمد.

الشاطبي: [إبراهيم بن موسى بن محمد، من لخم، مالكي. توفي عام 790هـ]:

46– الاعتصام:
في ثلاثة أجزاء، مطبعة المنار 1331هـ.

47– الموافقات أو (عنوان التعريف بأسرار التكليف):
في أربعة أجزاء بتعليق الأستاذ الشيخ محمد الخضر حسين، المطبعة السلفية 1341هـ.

الشافعي: [الإمام محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع، الهاشمي القرشي المطلبي، توفي عام 204هـ]:

48– الرسالة في أصول الفقه: مطبعة البابي الحلبي وأولاده.

الشوكاني: [محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، الشوكاني، الصفاني، من أئمة الزيدية المجتهدين، توفي 1250هـ]:

49– إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول:
مطبعة صبيح بمصر 1327هـ.

الصفدي: [صلاح الدين، خليل بن أيبك بن عبد الله. أديب مؤرخ، كثير التصانيف، توفي 764هـ]:

50– أعيان العصر:
نسخة مصورة بدار الكتب تحت رقم 1091 تاريخ.

الطحاوي: [أبو جعفر، أحمد بن محمد بن سلمة الأزدي الطحاوي، فقيه حنفي مصري، توفي 321هـ]:

51- معاني الآثار: طبع الهند:

العاملي: [السيد محمد الأمين الحسيني نزيل دمشق، معاصر]:

52- أعيان الشيعة:

طبع منه بإشراف مؤلفــه 14 مجلدًا قبل الحرب الأخيرة، بمطبعة ابن زيدون بدمشق.

عبد الوهاب خلاف: [الأستاذ الشيخ.. أستاذ الشريعة الإسلامية السابق بجامعة القاهرة]:

53- الاجتهاد بالرأي: الطبعة الأولى 1951م.

54- مصادر التشريع الإسلامي مرنة تساير مصالح الناس وتطورهم:
بحث في المجلد الخامس عشر من مجلة القانون والاقتصاد.

عبد العلي: [محمد بن نظام الدين الأنصاري]:

55- فواتح الرحموت: المطبعة الأميرية 1322هـــ.

العز بن السلام: [سلطان العلماء، أبو محمد عز الدين بن عبد السلام المصري، شافعي، توفي عام 660هـــ]:

56- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: جزءان، طبع المكتبة الحسينية بجوار الأزهر 1353هـــ.

علي حسب الله: [الأستاذ الشيخ.. أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الخرطوم الجامعية، ووكيل كلية دار العلوم سابقًا]:

57- أصول التشريع الإسلامي:
طبعة أولى بمطبعة العلوم 1371هـــ.

58- عيون المسائل الشرعية:
طبعة ثانية بمطبعة العلوم 1370هـــ.

ابن العماد: [أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، المتوفى عام 1089هـــ]:

59- شذرات الذهب:
10 أجزاء، مكتبة القدسي، 1350هـــ.

الغزالي: [محمد بن محمد بن محمد، الغزالي، الطوسي، الشافعي، المتوفى عام 505هـــ]:

60- المستصفى، جزاءن: الأميرية ببولاق 1322هـــ.

الفتوحي: [تقي الدين، أبو البقاء، محمد بن شهاب الدين أبي العباس، الفتوحي، حنبلي، توفي عام 979هـــ]:

61- شرح الكوكب المنير، المسمى المختصر المبتكر شرح المختصر:
مطبوع بمطبعة السنة المحمدية، أولى 1372هـــ.

ابن الفركاح: [تاج الدين عبد الرحمن بن إبراهيم بن سباع الفزازي، الشافعي، المتوفى عام 690هـــ]:

62- شرح الورقات: نسخة مخطوطة بدار الكتب، تحت رقم 716 أصول الفقه.

الفيروز آبادي: [الشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب بن إبراهيم بن عمر الفيروزابادي الشيرازي المتوفى عام

816هـ]:

63- القاموس المحيط:

مطبوع في 4 أجزاء بمطبعة دار الطباعة 1289هـ.

ابن قدامة: [الشيخ موفق الدين المقدسي، أحد الأئمة الأعلام، أبو محمد عبد الله بن أحمد ابن محمد الحنبلي، توفي عام 620هـ]:

64- المغني في الفقه على مذهب الإمام أحمد:

الطبعة الثالثة بمطبعة المنار.

القرافي: [شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، المتوفى عام 684هـ]:

65- شرح تنقيح الفصول في علم الأصول:

طبع تونس 1340هـ بحاشية عليه للشيخ محمد جعيط، وطبع النهضة بتونس عام 1341هـ بحاشية عليه للشيخ محمد الخضر حسين.

ابن القيم: [أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أبي بكر، الحنبلي المجتهد. توفي عام 751هـ]:

66- إعلام الموقعين، في ثلاثة أجزاء:

طبع الكردي، بمطبعته ومطبعة النيل بمصر.

67- الطرق الحكمية، في مجلد واحد:

مطبعتي الآداب والمؤيد عام 1317هـ.

68- مفتاح دار السعادة، جزءان:

مطبعة السعادة عام 1322هـ.

ابن كثير: [عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي المتوفى سنة 774هـ]:

69- البداية والنهاية: مطبعة السعادة 1351هـ.

اللكنوي: [الشيخ أبو الحسنات محمد عبد الحي بن عبد الحافظ الأنصاري الأيوبي، المتوفى عام 1304هـ]:

70- التعليق الممجد: طبع الهند عام 1292هـ.

محمد أبو زهرة: [الأستاذ الشيخ... أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة القاهرة، ووكيل كلية الحقوق بها]:

71- أبو حنيفة:

طبعة أولى عام 1945م.

72- مالك:

طبعة أولى عام 1946م.

73- ابن حنبل:

طبعة أولى عام 1947م.

74- الشافعي:

طبعة ثانية عام 1947م.

محمد الخضر حسين: [الأستاذ السيد... شيخ الأزهر السابق]:

75- تعليقات على الموافقات في أصول الأحكام للشاطبي:
المطبعة السلفية 1341هـ.

محمد الطاهر بن عاشور: [الأستاذ السيد... شيخ جامع الزيتونة بتونس]:

76- التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح.
(حاشية على تنقيح الفصول للقرافي): مطبعة النهضة بتونس سنة 1341هـ.

77- مقاصد الشريعة الإسلامية:
المطبعة الفنية بنهج المفتي 19 تونس سنة 1366هـ.

محمد عبد الجواد: [الأستاذ السابق بمعهد المعلمات بالزمالك]:

78- تقويم دار العلوم:
ط دار المعارف بمصر (1951 - 1952م).

محمد مصطفى شلبي: [الأستاذ الشيخ، أستاذ الشريعة المساعد بحقوق الإسكندرية]:

79- تعليل الأحكام: رسالة في أصول الفقه، حصل بها على درجة الأستاذية من الأزهر:
مطبعة الأزهر 1366هـ.

محمد يوسف موسى: [الأستاذ الدكتور.. أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية حقوق عين شمس]:

80- الأموال ونظرية العقد: أولى عام 1953م.

81- البيوع (منهج وتطبيقه): أولى عام 1953م.

المرداوي: [علي بن سليمان بن أحمد الدمشقي، الفقيه الأصولي الحنبلي، المتوفى سنة 885هـ]:

82- تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول:
مخطوط بدار الكتب 302: أصول الفقه.

ابن منظور: [أبو الفضل جمال الدين بن مكرم بن منظور، الإفريقي، المصري، الأنصاري، الخزرجي. المتوفى سنة 711هـ]:

83- لسان العرب:
طبع المطبعة الأميرية عام 1300هـ.

ابن نجيم: [زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري، الحنفي، المتوفى عام 970هـ]:

84- الأشباه والنظائر، في فقه الحنفية:
طبع دار الطباعة العامرة بتركيا.

ياقوت: [شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، المتوفى عام 626هـ]:

85- معجم البلدان: مطبعة السعادة. أولى عام 1324هـ.

المؤلف مجهول:

86- أصول الفقه عند الشيعة:

[مخطوطة نسخت عام 1205هـ]، وهي محفوظة تحت رقم 62: أصول تيمور بدار الكتب المصرية.

فهــرس الأعــلام

روعي في وضع هذا الفهرس:

1- اقتصاره على أعلام الأشخاص.

2- ترتيبه حسب العلم الأشهر، كنية أو لقبًا أو اسمًا.

3- عدم اعتبار [ال] و [ابن] في الأعلام المبدوءة بإحداهما، أو بهما معًا كابن القيم؛ فقد وضع في حرف القاف.

(أ)

(ر)

(ز)

(س)

فهرس الموضوعات

أولاً: في هذه الرسالة:

تمهيـــــــــد

(المصلحة قبل الطوفي)

(27 – 78)

الباب الأول
نجم الدين الطوفي
(79 – 129)

الباب الثاني

الطوفي والمصلحة

(131 – 211)

تمهيد:

الفصل الأول (عرض وتلخيص)

الفصل الثاني (مناقشة وتعقيب)

ثانيًا: ملحق الرسالة:

ثالثًا: المراجع والفهارس:

❋ ❋ ❋

كتب أخرى للمؤلف

أدب مصر الحديث: الطبعة الأولى بدار الفكر الحديث (1949)

تفسير سورة الأنفال: الناشر: دار الفكر العربي
الطبعة الأولى بمطبعة العلوم (1953)
الطبعة الثانية بمطبعة الاعتماد (1954)

محاضرات إسلامية [بالاشتراك]: الطبعة الأولى بمطبعة الاعتماد (1954)

الهدى الإسلامي [بالاشتراك]: الناشر: المكتبة المصرية بالفجالة
الطبعة الأولى بمطبعة الرسالة (1954)

الأحاديث النبوية للمدارس الثانوية: [بالاشتراك، وبتكليف من الوزارة]
الناشر: دار المعارف (1954)

تفسير سورة البقرة في جزءين: الناشر: دار الفكر العربي

من هدي السنة [بالاشتراك]: مطبعة لجنة البيان العربي